FTCAG059504

Fr. PIO ALBERTO DEL CORONA de' Pred.
Arcivescovo tit. di Sardica

LA PICCOLA

SOMMA TEOLOGICA

DI

SAN TOMMASO D'AQUINO

Vol. II.

TRATTATI DI DIO CREATORE E DELL'OPERA DEI SEI GIORNI

1910

TIPOGRAFIA E LIBRERIA DOMENICANA
FIRENZE

LIBRERIA "PROPAGANDA" DI FERRARI E CASTELLO
ROMA

TRATTATO
DELL' OPERA DE' SEI GIORNI

Questione I.

DI DIO CREATORE

Al trattato delle spirituali creature siegue il trattato delle corporee e la trattazione esordisce dall' investigare se le cose tutte traggano origine da Dio, se abbiano cominciato ad esistere a dimostramento della possanza di lui, e se le corporali forme sieno state senza angelico ministero recate all'atto della esistenza addirittura da Dio.

§ 1. — Nel Salmo 120 è detto che il glorioso Jeova *fece il cielo e la terra e le cose che sono in cielo e in terra;* e questo nelle Scritture si dice e si ridice del continuo quasi a maniera di cantico.

Il ragionamento va tessuto così: Le molte cose che di natura e d' indole si diversificano, non possono adunarsi in un che di comune senza la cagione di cotale unità; ad esempio, tu non puoi concepire più cose calde senza il fuoco irraggiante ad esse il calore; or nelle nature co-

smiche, cotanto tra sè diverse, tu scuopri un che di comune che è l'essere; e di questo è da porre un principio primo e sussistente che ne abbia in sè la plenitudine e lo splendore. Di qui puoi discernere la profanità sacrilega dei Manichei i quali farneticando dissero esservi cose o nature ree, delle quali fu principio e cagione il diavolo.

Obbiezioni. Le cose da Dio create *sussistonò in eterno*, come la Scrittura afferma; ora i corruttibili corpi non hanno sussistenza e durata eterna.

Le corporali creature ci ritraggono da Dio, e sono a noi un laccio; come adunque affermarle fatte da Dio a dimostramento di sua bontà?

Alcune creature nocciono, com'è palese dall'esperienza; dunque mal si recano a Dio come a primiera cagione del loro essere.

Risposta. Al primo argomento va risposto che tutte le creature hanno perpetua durata, almeno secondo la materia che non si annienta.

Vero è che le cose, quanto più si accostano a Dio, sortiscono la immutabilità, dalla quale scadono in dilugandosi da quel primo fonte dell'essere, di che siegue che le corruttibili creature, come distanti da Dio, mutansi secondo la forma, laddove le spirituali, come a Dio propinque, sono immutabili nella sostanza; e solamente secondo l'affetto e il luogo si cangiano.

Tutto ciò che è nel tempo, per quantunque splenda di bontà e di bellezza, è caduco; or quel che è caduco sembra quasi non essere, come si esprime S. Paolo.

Le cose, quanto è da loro, non ci ritraggono da Dio, sì più tosto guidano a lui.

Le invisibili cose di Dio nelle naturali, come in ispecchio, rifulgono all' umano sguardo, nè distolgono da Dio se non per colpa di chi male ne usa. E in ciò stesso che distolgono gl' insipienti, attestano che sono da Dio, imperocchè non distornano, se non allettando col raggio di bontà e di bellezza che Dio ha loro impresso.

Le nature create son buone in sè, ma non sono l' universale bene. Traluce in ciascuna un vestigio di bontà peculiare che si oppone all' altrui, talchè può dirsi che l' una sia male all' altra. E va notato che il nocivo ad uno, può tornare proficuo a un altro, come dalla esperienza apparisce. Vogliosi pertanto giudicare le cose da ciò che sono, non da ciò che fanno a noi e ad altrui, nè il nocivo è da chiamare assolutamente male, ma sì male di una peculiare natura, a cui si oppone e a cui nuoce.

§ 2. — Le cose tutte furono create a dimostramento della bontà divina, laonde è scritto: *Tutte le cose per se medesimo ha operate il Signore.* (Prov. XVI). E di vero: Uno e medesimo è il fine dell' universo e delle parti di esso, essendochè l' universo sia la somma delle nature create; ora il fine dell' universo e la divina bontà, inquanto essa per una cotale imitazione in più e più guise rispecchiata ivi splende. Se poi tutte le creature hanno per fine la bontà cui dimostrano, la razionale creatura più pecu-

liarmente ha per fine quella somma bontà, di cui più ritrae in sè e a cui si spinge amando.

Ob. Iddio creò le cose, perchè sussistessero, laonde è falso il dire che le creature son fatte pel proprio essere.

La risposta è che le creature indubitatamente sono fatte da Dio a sussistere, ma ciò non toglie che sieno state fatte per lui, cioè a rispecchiare l'increato, di cui sono, a dir così, stille e raggi.

La corporale è fatta per la spirituale, a cui serve, come il senso per l' intelletto, ma con ciò sta che essa fu fatta a dimostramento della bontà fontale che è Dio.

Errò dunque Origene a dire che le corporali cose furono fatte a dimostramento di giustizia e a supplizio di spiriti creati giusti, e poscia in pena di ribellioni orgogliose, avvinti al corpo, come ad una catena, e chiusi in esso, come in un carcere. Dio approvò da principio tutte le cose, le corporee e le incorporee, come splendenti di un raggio di sua bellezza, di che in creando, come a dire, si applaudiva.

Paolo vorrebbe non essere dispogliato del corpo, ma sopravvestito di gloria; egli adunque non riguardò il corpo suo come carcere, ma quale parte di sua natura e ambì di vederlo senza la morte trasumanato e fatto ammanto di gloria. La materia meno s' imbianca della luce del Verbo, ma essa altresì partecipa dell' essere da poter dire che è buona e creata da Dio a mostrare la bontà e la possanza di lui.

§ 3. — Le cose tutte furono fatte da Dio senza mezzo, cioè senza ministero di cause seconde, laonde è scritto: In principio creò Dio il *cielo e la terra*; or pel vocabolo *terra* s'intende ogni sostanza corporea.

E l'argomentazione è chiara e agevole. Le corporee sostanze vennero all' atto della esistenza per via di creazione, dunque furono prodotte senza mezzo e addirittura da Dio, imperocchè l'azione creativa è singolarmente e incomunicabilmente propria di Dio. E in vero la creazione dà l' essere alla materia, la quale è un che di comune trasmutabile in ogni genere di forme e si presuppone all' atto delle cause seconde; or ciò che si presuppone all' atto delle cause seconde, non può essere recato all'esistenza da queste, ma è il singolare portato della prima e somma causa, come più volte fu detto.

Inoltre la genesi delle cose svaria dal governamento di esse; e qui si ponga studio. Che una creatura sia governata da Dio mercè di un' altra è possibile, e si addice alla sapienza di lui; ma che una creatura venga all'esistenza mercè di un' altra, è impossibile, perchè all' azione delle creature si preconcepisce un subbietto, il che alla idea di creazione, com' è palese, ripugna.

L' ordine della divina sapienza apparisce nella creazione, non in questo che una creatura sia recata all' esistenza da un' altra, ma in questo che dalla divina bontà e possanza furono sta-

tuiti nelle creature diversi gradi, in che l'eterno essere del Creatore più e meno splende.

Ob. — Se le creature procedessero senza mezzo da Dio, non sarebbe in esse diversità, nè l'una sarebbe più e l'altra meno distante da Dio, il che non è vero, perchè la medesima causa perseverando nella sua medesimezza produce sempre gli stessi effetti.

R. Si replica dicendo che le diverse cause prossime presuppongono la causa prima; a cui va recato quel che vi ha di comune nelle diverse nature, cioè l'essere che traluce in tutte, quasi vestigio della prima essenza.

Senza jattura di sua semplicità Dio conosce molte cose e secondo le diverse cose conosciute da lui, crea distinte e diverse essenze al di fuori. Un artefice si sente uno e secondo che apprende diverse forme, moltiplica al di fuori le fatture dell'arte sua.

La creatura è un effetto finito, ma il produrla di niente richiede un'infinita virtù. La creatura trasmuta in più guisa la preesistente materia, Dio trae di niente la materia e la forma, il che si appella creare. E qui si noti come non sono le forme che si producono, ma si i composti, al generarsi e corrompersi de' quali, si vedono apparire e disparire le forme; e la ragione è che il generarsi e il corrompersi è di quelle cose, di cui si afferma l'essere; or l'essere è dei composti e dei sussistenti, non delle forme. Pel vocabolo *forma* intendi ciò, onde la

cosa è di tale e di tale specie; e questo è palese. Chiarito così il senso della questione, si stabilisce che le forme de' composti non son prodotte dagli angioli; e il ragionamento è di questo tenore:

Ogni cosa è generata da un principio attivo simile a sè, come il fuoco dal fuoco; ora il composto è ciò che si genera, il perchè le forme delle corporee sostanze hanno l'essere dal composto, il quale dalla potenza all'atto trae la materia. Gli angioli adunque che non sono composti, ma forme semplici e sussistenti, non ponno essere cagioni di forme, come è manifesto. Altra cosa è che l'agente composto, il quale è corpo, sia mosso dalla sostanza spirituale creata; questo non è produrre le forme, ma sì imprimere il movimento.

Le forme delle cose corporee sono da Dio come da prima cagione, e anche le intellettuali specie dell'angiolo che son quasi ragione e seme delle corporee sostanze, son da recare a Dio, come a primiera cagione, inquanto dall'intelletto divino s'irraggiano all'intelletto dell'angiolo.

Nella prima creazione non vi fu trapasso dalla potenza della materia all'atto, ma tutto in un attimo fu recato all'essere dalla creatrice possanza. Di qui il dirsi che la materia ubbidisce al cenno di Dio, come a suo autore, di qui il tenore biblico: *Disse Dio: si faccia questo o quello*, con le quali parole, dice S. Agostino, si esprime la

formazione delle cose per la parola di Dio, da cui è ogni forma e compagine e concordia di parti.

Ob. — Boezio ha detto: Dalle forme che sono senza materia vengono le forme che sono in materia, dunque gli angioli sono cagioni delle sostanze corporee. Oltre a ciò le incorporee sostanze son tali per essenza, le corporee son tali per una più o meno larga partecipazione, dunque queste traggono origine da quelle. In fine i corpi celesti si appellano cause di generazioni e di corrompimenti, cioè producono forme in questo corruttibile mondo; dunque con più ragione dee ciò affermarsi delle spirituali sostanze che sono vere cause efficienti; e la cosa è da sè manifesta.

R. Al primo argomento si replica che le forme, di cui fa motto Boezio, sono gli archetipi della mente divina, secondo i quali furono fatte le cose. *Per la fede*, dice S. Paolo, *intendiamo che i secoli d' invisibili si fecero parventi e visibili.* (Agli Ebr., X).

Che se Boezio intese per quelle forme le specie angeliche, parlò non d' irradiazione di forme, ma d' impressione di movimento.

L' angiolo non produce le sostanze, le muove e disvolge la loro virtù natia. Le corporali sostanze tutte recansi ad una prima cagione e sostanza che tale è per essenza; e questa è la causa e sostanza prima increata.

Non fa di mestieri recar le cose corporee

alle forme sussistenti senza materia, cui Platone ideò, nè alle specie dell' intelletto dell' angiolo che è sol principio di movimento, ma è da recare tutto alle ragioni dell' intelletto divino, dal quale sono eziandio innestati i semi delle forme alle cose create, sì che possano quandochesia pel movimento impresso venire all' atto.

I corpi celesti causano movendo, non influendo, il che in certa guisa conviene, come fu detto, anche agli angioli. Laonde è da ritenere per fede, che Dio delle universe cose è il principio e che con sua virtù onnipotente, l' una e l'altra creatura, l' angelica e la mondana creò. Così il Concilio di Laterano.

S. Agostino afferma che la Ss. Trinità fu creatrice di tutte le visibili e invisibili cose, non la mondana mercè dell' angelica, ma l' una e l'altra trasse di niente ; l' una è splendore del suo essere, l'altra è, a dir così, quasi l' ombra, ma anche l' ombra dell' essere per venire primamente alla esistenza, richiede virtù di causa infinita.

Colui che vive in eterno creò tutto insieme (Eccl. XVIII). Si noti quel *tutto* e quell' *insieme*, il che è come dire che in un attimo al cenno dell' eterno quel che non era fu, e dopo il suo non essere repentinamente brillò. Anche Aristotele a lume di ragione aveva detto nella Metafisica che le forme corporee son dal composto, simile nella specie, per una cotale uscita dalla potenza della materia ; ora il composto

che opera non crea, ma imprime alla materia preesistente una forma, la quale, ingenerandosi e corrompendosi, il composto, si genera e si corrompe; chiaro e profondo ragionamento! Il savio fabbrica con più o manco di sapienza e il suo affaticarsi non è se non vestire la materia di forme più o meno splendide; Dio solo crea.

Questione II.

DELLA DISTINZIONE

All'opera della creazione si annoda l'opera della distinzione, e di questa vuolsi trattare qui, investigando se la informità andò innanzi alla formazione, se delle sostanze cosmiche superiori e inferiori una sia la materia, se alla materia informe fossero concreati lo spazio e il tempo; sottili ed ardue disquisizioni che onorano altamente l'umano ingegno.

§ 1. — La informità della materia antivenne di tempo la formazione di essa; così affermano Basilio, Ambrogio, e il Crisostomo. S. Agostino lo nega, e sostiene che ella precesse sol di origine e per ordine di natura. A schiarimento della sottile questione, nota che S. Agostino per informità di materia vuol significare la negazione di ogni forma, vuoi accidentale, vuoi sostanziale, laddove gli altri tre intendono il

manco di quella formosità che venne poscia alla terra con la luce e con l'ammanto della verdura, quando Dio ne sgombrò via le acque.

A intendere la informità, come la intende S. Agostino, non si può dire che ella antivenne di tempo la formazione della materia, perchè sarebbe un dire che ella fu fatta e poscia formata, il che involge contradizione. E di vero, il termine dell'azione creatrice è l'ente, e la materia ha l'atto mercè della forma, laonde il dire materia informe sarebbe il dire ente, e non ente in atto; ente, perchè si pone creata, e non ente, perchè creata senza la forma.

La materia adunque fu sempre sotto le forme proprie, nè già sotto una comune forma, a cui sieno poscia sopravvenute altre forme peculiari a distinguerla, perchè allora s' incapperebbe nel vecchio errore degli opinanti che la materia prima fu corpo, v. g. fuoco, aere, acqua o un corpo mediano; e non si ammetterebbe in natura generazione, ma sì alterazione.

Le sopravegnenti forme non arrecherebbero il primo essere sostanziale, ma farebbero questo o quel tale ente, il che all'accidentale forma appartiene.

Può ben dirsi peraltro che la informità della materia sol di origine e di natura antivenne la formazione, dacchè la potenza si preconcepisce all'atto e la parte al tutto, come è palese. Se poi per informità di materia s' intende non la negazione di qualsiasi forma, ma solo il

manco di quel decoro e formosità che al presente ammiriamo nell'universo, e allora si afferma con verità che ella precesse di tempo; e così la intesero i più dei Padri. Lo schiarimento ci viene porto dalla Scrittura, la quale fa cenno a una formosità, mancando la quale, si poteva e doveva la creatura corporale chiamare informe. Mancava a tutto il diafano che si appella cielo, la bellezza della luce, mancava alla terra la bellezza che venne dall'andarsene via le acque, cioè l'ammanto del verde, non essendo per anco germinate erbe e piante.

S. Agostino pertanto affermando che la materia fu creata sotto la sostanziale forma, concorda con gli altri Padri, e sol ne discorda, inquanto afferma che la corporale creatura fu subito formata e abbellita, il che gli altri Padri dicono fatto via via nelle sei giornate.

Si ricordi il lettore che S. Agostino non prende i sei giorni in senso reale e proprio, ma sì in senso traslato.

Per lui il tutto fu insieme formato e ornato, e i sei giorni sono le sei distinte manifestazioni della mondiale epopea che Dio fece agli angioli.

Laonde nè secondo S. Agostino, nè secondo gli altri dottori la informità della materia antivenne di tempo, ma di origine soltanto la formazione.

Ob. La Scrittura ha questo tenore di eloquio: *La terra era inane e vacua* e secondo un'altra

lettera *invisibile e incomposta;* dunque fu da prima informe e poscia formata.

Nelle operazioni della natura la informtà antiviene di tempo la formazione, dunque altresì nell'opera della creazione, che l'accidente sussista. Dio può fare che l'accidente sussista senza il subbietto, dunque può altresì fare che la materia stia senza la forma.

R. Al primo argomento si risponde che per la *inanità e vacuità* non vuol già designarsi che la informità preceda di tempo e di durata la materia, ma che la materia risguardata in sè, e nella essenza sua è spoglia di ogni forma. Gli altri Padri per la terra intendono gli elementi terrestri che erano senza decoro e senza bellezza, in questo significato la informità precede di origine e in natura, non di durata. Al 2° si dice che non regge il paragone. La natura va dalla potenza all'atto, e la potenza è prima dell'atto. Dio trae le sostanze di niente e però le produce intere e perfette secondo la grandezza di sua virtù. La natura come causa seconda imita in operando la prima e somma cagione, ma quanto può, cioè incompiutamente. Al terzo argomento si replica che l'accidente è atto senza il subbietto e però non ripugna che possa stare, ma la materia è potenza schietta, il perchè più ripugna alla materia lo stare senza la forma, che all'accidente lo stare senza il subbietto.

In fine, il dire che non furono perfette le opere di Dio dal principio, non attesterebbe il

manco di perfezione e di energia nella prima causa? Si risponde che la imperfezione dell'effetto può nascere da imperfezione della causa o da volontà e sapienza di essa. A volte l'operante imprime tosto all'effetto la perfezione, a volte è sapienza in lui il recare l'opera dalla iniziale alla compiuta eccellenza. Ma poniamo pure che la informità avesse preceduta la formazione, non si porrebbe per questo la confusione, come la posero i vecchi filosofi, nè il caos, come lo pose Anassagora.

Coloro che tengono la informità aver preceduto, non tolgono ogni distinzione, sì la suppongono in molte guise. Pongono distinzione di cielo e di terra, distinzione di elementi, quanto alle proprie e peculiari forme (cielo, acqua, terra) e distinzione secondo il sito e postura, la terra sotto le acque, l'aere sopra le acque, il che è palese e certo.

§ 2. — Non una e medesima è la materia di tutte le sostanze corporee superiori e inferiori.

La dimostrazione è così: Le cose che hanno medesimezza di materia, si trasmutano a vicenda, cioè e l'una influisce e l'altra patisce influsso, ora i corpi celesti e gl' inferiori non si trasmutano a questa guisa, come è manifesto dall'esperienza, laonde la materia de' celesti e terrestri corpi non è una e medesima.

Platone e i sapienti prima di Aristotele sostennero che delle sostanze cosmiche superiori e inferiori una è la materia.

Aristotele sgombrò via quella dottrina mostrando che la natura degli elementi ne' corpi inferiori è diversa dalla materia de' superiori e celesti, i quali con movimento circolare errano nella immensità dello spazio. Dai moti e dalle leggi governanti i moti arguisce diversità di materia nelle ime e nelle somme sostanze.

Platone favellando delle somme e celesti le chiama incorruttibili non per natura, sì per volontà dell'artefice.

Ma non ciò piacque ad Aristotele, il quale oltre ai moti notò che i corpi di natura elementare son corruttibili, come quelli che hanno contrarii, onde ponno essere stornati dalle loro native disposizioni, la qual cosa non avviene nei superiori, il che egli dimostra col moto circolare, onde sono rapiti a mantenere la freschezza e la vita nell'universo.

Potrebbe qui allegarsi S. Agostino, il quale dice: Trovo due cose, l'una che è formata, l'altra che è informe, cioè la materia di tutte le corporali cose. Ma si risponde che S. Agostino siegue Platone, il cui splendore lo abbagliò e attirò sempre.

È questa una disquisizione sottile e ardua nella quale i più sapienti uomini non seppero che dire. Iddio, quanto alle superne sostanze e alla loro intima natura niente ha rivelato, laonde vuolsi tener qui a mente *il sapere con sobrietà.*

Ob. Uno è il genere di quelle cose, di cui una è la materia; ora tutte le cose, le celesti e le ter-

rene, convengono nella comunanza del genere. Una è la forma di tutte le cose, quella che chiamano corporeità; e poi la materia nella sua natura è potenza, laonde par certo che di tutti i superiori e inferiori corpi una sia la materia.

R. Al primo argomento si replica che tutte le cose sono di un genere logico, non già fisico. Fisicamente parlando, hanno diversi modi di potenza; i cieli hanno potenza alla sola forma, onde constano; gl' inferiori corpi sono in potenza a tutte le forme; or le potenze ordinate a diversi atti sono diverse. Noi peraltro le ordiniamo e rechiamo per una cotale analogia ad unità, che in Logica si appella genere.

Al secondo si risponde che la corporeità non è una in tutte le cose, perchè ella non è altra cosa dalle forme, onde i corpi sono distinti. Ciascun ente cosmico ha la sua corporeità, cioè una forma che lo costituisce tale e tale corpo e lo disferenzia da un altro, come è palese.

Le potenze ordinate a diversi atti sono diverse, il perchè dal vedere gl' incorruttibili corpi in potenza alle sole forme che gli attua e abbellisce, e i corruttibili in potenza anche a forme che non hanno, si arguisce che degli uni e degli altri diversa è la materia.

Oggi si opina come si opinava da parecchi dottori antichi. Il Moigno parla così: La creazione al principio de' tempi e la formazione de' corpi, anche celesti, da una e medesima ma-

teria elementare è affermata da Mosè ed è altresì l'ultima parola della odierna scienza.

Il meraviglioso strumento inventato dall'umano ingegno ha rivelato ogni dì più la unità di composizione e di natura delle nebulose, delle stelle, de' pianeti e della materia cosmica che riempie lo spazio tra Mercurio e il Sole.

La scienza oggi si applaude di cotale scoperta, e dire che per una intuizione felice lo avevano divinato alcuni de' padri antichi, quando nell'argomentare ci spiegano comunque la genesi del visibile mondo.

§ 3. — Il cielo empireo fu concreato alla materia informe. Così ponevano la questione ardua gli antichi.

Nota che il vocabolo *empireo* si trova nella chiosa di Strabone, illustre alunno di Rabano Mauro, il quale lo tolse dal Beda e da S. Basilio, onde è poi entrato nella nostra letteratura e splende nella divina Commedia. Il venerabile Beda ne discorre così:

Il cielo empireo fu creato e tosto riempito di angioli. S. Basilio nell'*Esamerone* dice: Come i dannati si cacciano nelle tenebre, così alle degne opere sarà data rimunerazione nella luce che è fuori del mondo; e sortiranno ivi i giusti un domicilio di quiete. Strabone monaco, allegando il Beda, aggiunge: Iddio in principio creò il cielo, non il visibile firmamento, ma sì l'empireo, così nomato dallo splendore. Se il firmamento o cielo degli astri fu creato il secondo

giorno, pare certissimo a seguirne che il cielo, di che qui si fa motto nel primo giorno, fosse l'empireo, cioè la luminosa cima della materiale creazione, là ove Dio si svela ai beati. Sulle ragioni del porre il cielo empireo creato dall'inizio non si accordano guari i Padri, ma nel porre il cielo empireo creato in principio a luminoso fastigio dell' universo si accordano tutti e inneggiano a Dio, il quale in creando la sterminata famiglia, cui vagheggiò ab eterno, le apparecchia condegna stanza.

Si ponga mente al ragionamento teologico: Agli uomini si promette nella vita futura una doppia gloria, la spirituale e la corporale; or la gloria spirituale incominciò dalla creazione del mondo, chè la natura angelica fu dall'inizio beatificata. Per simil guisa anche la corporale doveva incominciare in qualche corpo che fosse senza moto e tutto splendore; ed ecco la necessità di porre l' empireo, luogo corporeo in cima dell' universo, affinchè i santi con gioconda sicurtà lo posseggano e si specchino in Dio, prima scaturigine e focolare di tutti i beni.

Ob. Il cielo empireo è un che di corporeo e di sensibile e come tale dovrebbe muoversi; ora il moto del cielo empireo non si scorge per nessuna apparenza quanto che tenue.

Il cielo empireo non ha influsso sopra le cose corporee, dunque non è corporeo.

Nè si dica che non è ordinato a effetti naturali, ma sì a ostello di contemplanti, perchè

la contemplazione è intuito sereno dell' anima trascendente ogni sostanza corporea, laonde alla contemplazione non è da assegnare luogo corporeo.

Se il cielo empireo fosse corporeo, sarebbe al tutto lucido, avendo dall' un de' lati i corpi celesti che sono parte lucidi e parte diafani, e dall' altro corpi tutti diafani con le masse delle acque librate in alto; e allora ne seguirebbe che l' aere nostro sarebbe perennemente illuminato e non vi sarebbe mai notte.

R. Al primo argomento si risponde che i corpi ordinati a mantenere il presente stato del mondo, debbono mercè de' loro movimenti concorrere alla generazione delle naturali cose; i corpi poi destinati a iniziare, per dir così, lo stato della vita futura non è mestieri che si muovano, chè nella vita oltremondana ogni corporale moto dee arrestarsi. Or cosifatto è il cielo empireo. Avrà il suo sabato di eterna requie eziandio la materia, quando sarà spento il servaggio della corruzione e compiuta la palingenesi.

Dio imprime ora il moto ai corpi per la generazione delle cose naturali e la vicenda dei moti durerà quanto la generazione; finita questa, finisce anche il moto della materia; ed incomincia la festa. A iniziare questo festino di gloria è destinato l' empireo, stanza di requie soave ai contemplanti, beati dello sguardo e del sorriso di Dio.

Al 2.° si replica che l' influsso dell' empireo è oltramondano, non fugace, nè per via di moto, ma un che di fisso e di permanente che appartiene a splendore di dignità.

Anche l' immobile luminoso corpo può avere influsso sui corpi celesti alla maniera sua, come de' supremi angioli è detto che influiscono nei mediani e negli inferiori.

L' universo è una catena d' amore e l' uno degli anelli si conserta all'altro, e l'uno all'altro imprime splendore e moto.

Al 3.° argomento si replica osservando che ben potevano gli spiriti stare contemplando e amando fuori d' ogni corporeo spazio, perchè anche Dio prima di creare lo spazio viveva e albergava in sè e contemplava sè, beato della sua gloriosa vita; ma era dicevole che alle sostanze create angeliche e agli uomini, cui si preparava il consorzio degli angioli, fosse apparecchiato un luogo corporeo, ove l' uomo sovrempia la brama di amare e di contemplare ed abbia eziandio il sollazzo di un albergo radioso che lo ristori nei sensi, a cui pure un peculiare godimento è dovuto.

Al 4.° argomento S. Basilio rispondeva così: Tra il cielo empireo e gli altri corpi celesti diafani avvi un corpo solido e spesso così da impedire che la luce dell' empireo trapassi ai corpi inferiori.

Inoltre l' empireo ha luce non condensata sì che emetta raggi come il sole; ma più tosto rada e sottile.

In fine l' empireo non ha luce che si conformi alla chiarità naturale degli altri corpi; la sua è chiarità gloriosa e a noi inesplorata.

§ 4. — Il tempo del pari che lo spazio è concreato alla materia informe. S. Agostino dice che la corporale e la spirituale creatura ebbero esistenza al cominciamento del tempo.

Si tiene per costante che Dio abbia dall'inizio creato quattro cose insieme, cioè l' angelica natura, la materia corporale informe, lo spazio e il tempo.

Questa conclusione però non è secondo S. Agostino, il quale dice aver Dio creato dall' inizio la natura angelica e la corporale cui chiama informe.

Il santo dottore non fa motto del cielo empireo e secondo lui la natura angelica e la materiale informe antiviene la formazione non di durata, ma sol di natura e di origine, e come antiviene la formazione, antiviene anche il moto, laonde questo non poteva esser connumerato, siccome cosa distinta.

Nella sentenza di coloro che affermano la materia informe aver preceduto di durata la formazione, è mestieri assegnare di questa durata una cotale misura, e la misura della durata nella esistenza si appella tempo.

Ob. — Il tempo si sparte in giorni e notti; or nel cominciamento non fu notte, nè giorno, ma più tardi, cioè quando Dio divise le tenebre dalla luce; dunque da principio non ci fu tempo.

Il tempo è numero e misura del firmamento, il quale fu creato nel secondo giorno; dunque indarno da principio si pone il tempo.

Il tempo è misura estrinseca del pari che il luogo, dunque non va connumerato tra le prime cose, come non si novera il luogo.

R. — Come la materia fu in certa guisa prima informe e poi formata, così il tempo fu prima, a così dire, informe e poscia formato, cioè distinto in giorno e in notte. La durata è permanenza delle cose nella esistenza e con questa il tempo esordisce.

Se il moto del firmamento non cominciò così subito da principio, il tempo che precesse sarà stato numero e misura di qualche altro primo e principuo moto; ora ogni primo è misura dei contenuti in quel genere o cerchio che dir si voglia. Peraltro fa d' uopo concepire dall'inizio un tempo almeno secondo una cotal successione di pensamenti e di affetti, dacchè il tempo non si può concepire mai senza moto. I battiti del polso, i palpiti del cuore, i colpi delle arterie dicono fuggevole successione d' istanti, la cui serie tu vai noverando, e nel concepire il prima e il dopo ti fiorisce e splende in mente la idea del tempo.

Al terzo dico che il luogo s' intende concreato col cielo empireo che empie e acchiude tutto. E poi il luogo è un che di permanente, le cui parti sono insieme, laonde tutto insieme fu concreato. Il tempo non è permanente, ma

successivo, laonde fu concreato nel suo principio; come anche ora del tempo non si può avere in atto se non l' istante.

La esistenza del tempo è il suo fluire, il perchè io non lo afferro, chè il passato non è più, il futuro non è ancora; l'anello che lega le due parti è il *nunc*, ora, cioè l'istante che trapassa in quel che lo pensi e dici. Ecco a che si attacca la caduca nostra esistenza. Noi siamo soggetti a mutazioni perpetue e rapiti dal tempo che compie una vertiginosa corsa, precipitiamo alle rive dell' infinito.

Questione III.

DELLA DISTINZIONE IN SÈ RIGUARDATA

L'opera della distinzione s' incominciò col dividere la luce dalle tenebre; e ne ragioneremo investigando se il vocabolo *luce* si usurpi in senso proprio o traslato, se la luce sia o no corpo, e se convenientemente ne sia posta la origine al primo giorno.

§ 1. — E anzi tutto va notato che altro è la origine del nome e altro l' uso a cui il nome fu destinato. Il vocabolo *visione*, ad esempio, si usurpò in origine a significare l' atto vitale che si compie per l'organo della vista, poi si

allargò agli altri sensi, dicendo: vedi sapori, vedi odori; e in fine si recò a designare la intellettual conoscenza secondo l'oracolo del Vangelo: *Beati i mondi di cuore, perocchè essi vedranno Iddio.*

Tutto a simile della luce. Da principio s'intese per luce ciò che rende visibili gli obbietti alla potenza visiva, poi si stese all'ordine intellettuale o spirituale che dir si voglia. Lo splendore, dice S. Ambrogio, è tra le cose che si pigliano in senso traslato, quando di Dio si ragiona.

Cristo, dice S. Agostino, si appella luce, non come si appella pietra, dacchè luce si dice in senso proprio e pietra in senso traslato. Anche da S. Dionigi la luce tra gl'intelligibili nomi di Dio è annoverata.

E di vero, la luce è manifestativa delle sensibili cose; or la manifestazione si ha più veramente nell'ordine intellettuale che nel sensibile; più ti manifesta l'intelletto che non ti mostra l'occhio.

§ **2.** — Chiarito così il vocabolo, è da studiare la essenza o quiddità della luce. È impossibile che la luce sia corpo, imperocchè i corpi di necessità richiedono distinzione nel sito o postura; ora è manifesto che la luce si compenetra con l'aere e con gli altri corpi.

Inoltre, se il lume fosse corpo, la illuminazione dell'aere sarebbe da chiamare *moto locale;* or la illuminazione dell'aere non è moto locale,

siccome quella che in un istante si compie, laddove il moto locale, compiendosi nel tempo, richiede la successione.

In fine, se il lume fosse corpo, impedito o tolto che fosse il corpo luminoso, si corromperebbe, il che è strano a dire e a pensare.

Ob. In contrario si argomenta così: Le proprietà e appartenenze del corpo si affermano della luce; ad esempio, il distendersi nello spazio, lo intersecarsi, il riflettersi sopra i corpi, il che dimostra che ella è addirittura corpo. Secondo il filosofo il lume è una specie di fuoco, il quale è da chiamare corpo, perchè investe i corpi.

S. Agostino in fine afferma che la luce tiene nei corpi il primato.

R. La riflessione de' raggi e il loro stendersi nello spazio dee pigliarsi in senso traslato, dacchè la luce non per emanazione dal corpo lucido, ma propagasi per ondulazione. È traslato il ripercotersi della luce, come è traslato il dirsi che ella ascende e discende. Il lume viene ripercosso come il suono, col quale ha parentela; e il ripercotersi alcune volte è palese, altre no.

È palese quando la ripercussione viene da corpo fulgido. Allora il rimbalzare del lume è come chiarezza che si assomiglia alla emanazione prima del lume stesso.

La ripercussione poi non è manifesta, quando il lume rimbalza da corpo opaco. Allora tu non hai vivacità di lume, nè splendore di raggi.

Peraltro eziandio dai corpi opachi una ripercussione si fa, altrimenti ove non fossero raggi solari sarebbero tenebre al tutto, il che non è vero.

Aristotele arreca quella sentenza a modo di esempio, il che suole fare in materia dialettica, ma l'arreca secondo l' altrui mente, nè si briga di solvere la questione sulla corporeità della luce.

S. Agostino prende la luce in senso di corpo lucido in atto, cioè pel fuoco che ha in tutti gli elementi la signoria per la sua virtuosità e rifulgenza. La luce è qualità attiva conseguente la sostanziale forma del sole o di qualche altro corpo che di suo splenda, come il calore è qualità attiva conseguente la sostanziale forma del fuoco. E il segno di ciò apparisce ne' raggi degli astri che hanno diversi effetti secondo che le nature di essi astri si diversificano. Ciò che ha l'essere suo naturale in un subbietto, cui denomina, è qualità di esso subbietto; or la luce ha l' essere suo naturale nell' aere, cui fa luminoso, adunque ella è qualità.

Ob. La qualità rimane nel subbietto, anche quando il principio attivo che la impresse se ne diparte; or la luce non rimane nell'aere, quando il corpo illuminato sparisce.

Ogni qualità ha il suo contrario, come è palese nel freddo che si oppone al caldo, e nel bianco che si oppone al nero; or le tenebre non sono il contrario della luce, essendo esse niente altro che privazione di luce.

La luce entra nella generazione della forma sostanziale, adunque ella è più che qualità.

R. Altro è la qualità che s'imprime, come forma incompiuta, ed altro la forma che s' introduce come compiuta in qualche subbietto; e la cosa è chiara. Quando, ad esempio, dell' acqua s'ingenera il fuoco, il calore rimane nell' acqua diventata fuoco. Quando l'acqua scaldandosi non diventa fuoco, il calore non rimane se non a tempo, come è dell' aere, cui il lume presente irradia, ma non tramuta in fiamma. Vi ha divario tra qualità e qualità sensibile. Alcune sono di corpi che patiscono contrarietà, e altre di corpi che ad ogni possibilità di contrasti sono stranieri. Cosiffatta è la luce; ella non patisce contrarietà.

La luce entra nella generazione degli enti cosmici, non come principale, ma come strumentale causa; e però non occorre che sia sostanza.

Errarono pertanto quei filosofi che chiamarono la luce forma sostanziale del sole, chè la forma sostanziale non è sensibile di per sè, il che si afferma della luce.

La quiddità delle sostanze è appresa dall' intelletto, non già del senso. E poi, la luce è accidentale forma dell' aere, laonde ripugna che sia sostanziale forma del sole.

§ 3. — La origine della luce convenientemente si pone al cominciamento delle sei giornate, chè senza la luce non si concepisce il giorno.

S. Agostino nella Città di Dio, afferma che pel vocabolo *cielo* volle Mosè designare la intellettuale natura, cioè gli angioli, e col vocabolo *terra* la materia delle universe cose corporee. Secondo cotal dottrina la creatura intellettuale sarebbe stata recata alla esistenza prima della corporale, siccome quella che sovraneggia per lo splendore della bellezza, il che vuol dire che prima furono creati e illuminati gli angioli, affinchè aderissero al Verbo.

S. Basilio e il Crisostomo parlano della luce corporea e dicono che ella fu convenientemente prodotta al cominciamento delle sei giornate, si perchè è qualità del primo corpo alterante, si perchè è comune alle superiori e inferiori sostanze, le quali tutte per essa sono rendute visibili. Dio la chiamò a sgombrar via la caligine che avviluppava il creato; ed è veramente il riso dell' universo.

S. Basilio nota che Mosè della spirituale luce non parla, perchè narra la genesi delle cose corporee. Il Crisostomo ne arreca altra ragione, cioè la infanzia di un popolo facile a idolatrare.

Ob. La luce distingue il giorno dalla notte, il che si compie pel ministero del sole; dunque luce e sole furono insieme creati nel quarto giorno.

La luce che si pone creata al cominciamento è per distinguere la notte dal giorno; or questa distinzione si fa pel movimento circolare del corpo lucido, il che appartiene al secondo giorno.

R. Fra i savi antichi alcuni per la luce creata dall' inizio intesero o nube lucida che poi si disciolse, o della quale fu poscia formato il sole. S. Dionigi opinò che quella fu luce informe. Era la sostanza del sole, secondo lui, e aveva virtù illuminatrice in comune. Al quarto giorno avrebbe sortito dal creatore virtù a determinati effetti.

Oggi rispondono che la luce eterea (etere luminoso) sfavilla da qualsiasi sostanza corporea, laonde non è mestieri che ella abbia l' unica sorgente nel sole. Dio la chiamò a splendere sulla materia creata prima che venisse alla esistenza il sole, focolare immenso di luce.

Avvi doppio moto, uno che a tutti i cieli è comune, il quale distingue il giorno e la notte e di questo si farebbe cenno nel primo giorno; avvi un moto diverso secondo i diversi corpi, e secondo questo si fa la diversità dei giorni, dei mesi, delle stagioni; e a questo si allude nel quarto giorno.

Secondo i tempi diversi e secondo l' incremento delle scienze, vengono più e meno sapienti i responsi, ma in materia così ardua non è da cercare troppo sottilmente il discorso e la dimostrazione.

Il Moigno dice: Si può tenere per costante che il fluido luminoso o etere, che è il medesimo, infinitamente tenue e infinitamente elastico, le cui molecole o atomi animati da vibrazioni rapide oltre ogni dire fanno corse piccole,

ma infinite di numero, è la sorgente delle attrazioni apparenti dei corpi celesti, del condensamento della materia e della genesi de' mondi stellari. E siccome è dimostrato che tutti i fenomeni cosmici, calore, elettricità, azione chimica, si recano in fine a quel mirabile fluido o etere luminoso; il *fiat* di Mosè brilla di uno splendore smagliante e costituisce da sè solo la sintesi meravigliosa dell' universo. La luce è il sorriso del creatore, la formosità del creato, mostra la differenza delle cose, dà sicurtà gioconda, svolge i germi vitali, suscita i colori, concorre alla bellezza, desta il piacere, apre la vena del canto; e l' uomo, ne' cui occhi la luce dipinge il visibile universo, si leva in alto, e a colui che è principio di tutto, intuona l' inno di gloria.

Questione IV.

OPERA DEL SECONDO GIORNO

Dio disse: *Si faccia la distesa e si separino le acque dalle acque.* Vedremo come alla narrazione mosaica porta umile tributo la scienza, così avanzata oggi e così balda di due conquiste.

§ 1. — La distesa o firmamento fu convenientemente fatta nella seconda giornata. E anzi tutto è da ponderare la sapiente regola di S. Ago-

stino. Nelle disquisizioni intorno a cose insegnate dalla Scrittura vuolsi tener d' occhio a questo, che la Scrittura rimanga incolume nella sua verità, e quando la lettera può essere in molte guise spiegata e intesa, nessuno sia pertinace, nè si appigli così all' una interpretazione che presuma di affermare esser quello il verace senso, dacchè può anche cotale interpretazione esser falsa o trovarsene quandochesia una migliore. E ciò perchè non sia esposta la Scrittura santa alla irrisione degl' infedeli, nè si precluda loro il varco alla fede. La verità indubitatamente giace nell' oracolo divino e, fintantochè non giunga il tempo, in che sia il vero senso recato a luce, vuolsi adorare in silenzio. Questa regola vale pel firmamento, di che si fa cenno nella seconda giornata.

Si disputò a lungo sulla portata del vocabolo *firmamento*. Sgombrate via le sentenze dei savi antichi, il santo Dottore abbraccia la sentenza che afferma doversi per *firmamento* intendere la parte dell' aere, in che si generano e addensano via via le nubi; e allega le parole di S. Agostino, il quale giudicò quella medesima sentenza degna al tutto di lode e meglio consonante alla fede.

Si oda qui l' oracolo del più valente fisico odierno Tyndall: Le particelle tenui e picciole a petto alle dimensioni delle onde dell' etere stanno in sospeso nella nostra atmosfera, laonde la luce dispersa o diffusa da siffatte particelle,

sarà indubitatamente quella che per noi si osserva nell' azzurro del *firmamento*. Or che dire della quantità di questa materia firmamentaria? Io ho pensato meco medesimo che essa potrebbe di leggieri essere contenuta tutta in un cofanetto. Quale è poi la natura di siffatte particelle che diffondono sì mirabilmente la luce, la stacciano, la incolorano, la polarizzano? Io mi ristringo ad affermare che nell' atmosfera sono in volta particelle che sfidano il microscopio e la bilancia, che non oscurano punto l' aria e che tuttavia sono in numero tragrande da disgradarne al paragone la iperbole de' granelli di arena.

§ 2. — Che vi sieno acque sopra il firmamento è oracolo della divina Scrittura, onde ogni capacità e ogni acume d' ingegno è vinto; così parla S. Agostino. Si odano le parole dei savi odierni: Le acque superiori furono o male o punto comprese. S'inventò il maraviglioso strumento, lo *spettroscopio* e furono scoperte le acque allo stato di vapore nelle altitudini dello spazio e dei cieli, al di là eziandio de' limiti dell'atmosfera terrestre e del suo firmamento, ne' pianeti vicini al sole e altresì ne' più lontani astri. Dalle cime dell' Imalaya il signore Iansenn scrive: È indubitato che esistono astri cinti di atmosfera acquosa. Appartengono al numero delle stelle rosse, nelle quali il più sovente tu non discerni traccia d' idrogeno. Lo spettro solare è solcato di righe che chiamano telluriche, le quali

sono dovute al vapore di acqua allo stato fluido, elastico.

È ita adunque in dileguo l' accusa data, già tempo, alla Bibbia di aver locato al di sopra de' cieli acque, come quelle che tra noi corrono e splendono. Lo spettroscopio svelò al valente Iansenn i cieli e le atmosfere acquee, ma una felice intuizione di forte ingegno aveva fatto ai dottori della Chiesa balenar la teoria delle acque sciolte e assottigliate in vapori, prima che il magico strumento fosse scoperto.

Quel che poi Mosè aggiunge del firmamento e dell' atmosfera aerea della terra e de' fluidi che sono sotto il firmamento e dei vapori sciolti nell' aere e de' fluidi posti al di sopra del firmamento (forse gas al sommo rarefatti, di che le nuove scoperte hanno rivelato a noi la esistenza) sono tratti che non potrebbero esser compresi da noi, salvo che non si ammetta in Mosè un soffio d' ispirazione oltreumana. Si aggiunga alla materia *firmamentaria* la teoria dell' etere luminoso e si adori il Dio creatore, il quale ha rivelato qualcosa dello stupendo suo lavoro a Mosè; e la prima pagina della Bibbia che narra la origine delle cose belle si legga anche dai sapienti in ginocchio.

§ **3.** — Quanto alla questione se vi abbia un solo o più cieli, si risponde con la Scrittura: *Lodino lui* (Jeova) *i cieli* (Salmo C-4). Gesù dice nel Vangelo: *Padre nostro che sei ne' cieli* (Matt.).

E noi siamo usi di dire *cielo e cieli;* e nessuno vi pone mente. E qui a schiarimento vuolsi notare che in Ebreo il vocabolo dinotante il cielo vuol dire *ivi le acque.*

È tenore dell' idioma Ebraico il dire in plurale i cieli, come incontra di alcuni nomi eziandio tra i Latini. Del resto, conchiude il santo dottore, uno è il cielo, cioè tutto il corpo che alla terra e alle acque sovrasta e che è appreso e celebrato comunemente come un immenso zaffiro.

Poni un corpo che abbia più distinzioni, come i punti di svariata bellezza che brillano in un diamante, e tu puoi dire con verità *cielo* e *cieli.* Così S. Basilio.

Il Damasceno ne noverò tre soli: l' aereo, il sidereo, e il supremo, in che fu rapito Paolo.

Gli altri si appellano cieli, prosiegue il santo dottore, per una cotale partecipazione delle proprietà che convengono ai superiori corpi, cioè sublimità e luminosità. Finalmente avvi un cielo in senso traslato, di che si fa motto nelle Scritture ed è la Trinità, sublimità luminosa che sorpassa ogni mente, alla quale sublimità volle assorgere il superbo angiolo che disse: *Ascendam in coelum,* cioè alla uguaglianza con Dio.

Talora anche gli spirituali beni chiamansi cieli; talora la sopranaturale visione si appella cielo, come la visione corporea, immaginaria o intellettuale a cui fu elevato Paolo. Tutto che ha del sublime e del luminoso noi chiamiamo cielo o riflesso di cielo, come il baleno dell'ingegno e il sorriso della innocenza.

Ob. Gli argomenti in contrario sono:

Il cielo si contradistingue dalla terra; ora la terra è una.

Il cielo consta di tutta la sua materia, la cui potenzialità è esaurita nell' unica forma, onde è composto e splende; dunque, così inferisce Aristotele, è uno.

Se vi hanno più cieli, o il nome cielo è *univoco* o *equivoco*, or nè l'una nè l'altra cosa può dirsi con verità; non *univoco*, perchè non vi ha natura comune che di più cieli si affermi; non *equivoco*, perchè si avrebbe medesimezza di voce e diversità di cose, come quando si reca il termine *cane* all' animale domestico, all' animale marino, e a Sirio che splende in cielo.

R. Al primo rispondevano i vecchi: La terra sta al cielo, come il centro alla circonferenza, laonde ti viene tosto in mente, che attorno a un centro ponno essere molte circonferenze, e così attorno alla terra più cieli.

Quanto al secondo, si replica che Aristotele parla della università delle creature e in questa significazione uno è il cielo.

In tutti i cieli tu scorgi una comune ragione di sublimità e di luminosità; due idee che ci brillano in mente quando alle nostre orecchie, suona il vocabolo cielo. Il parlarne è un bisogno, il guardarlo è un incanto. Sono questi indubitatamente i segnali della nobiltà ingenita della umana natura, dell' altezza delle origini e dei suoi destini. Platone ebbe sentore di ciò quando

disse che gli uomini sono fiori del cielo, e destino dell' uomo lo assistere sin di quaggiù allo spettacolo della eterna bellezza.

Questione V.

OPERA DEL TERZO GIORNO

L'opera del terzo giorno è annunciata così: *Si adunino le acque che sono sotto del cielo in un sol luogo e l'asciutta apparisca. E così fu fatto. E all'asciutta diede il nome di terra e l'adunamento delle acque chiamò mare; e vide che ciò stava bene.*

Poniamo la mente allo studio di questi oracoli santi.

§ 1. — Nel terzo giorno fu convenientemente fatta l'accolta delle acque che si appella *mare*. E la ragione è palese: le creature inferiori tengono il terzo luogo nell'universo, laonde a ragione il compimento loro si pone nel terzo giorno. Così S. Agostino, il quale, come notammo, opinò che tutto fosse insieme creato e ornato in un attimo. Ci giova ridirlo, per lui le sei giornate furono le sei manifestazioni che Dio fece della epopea mondiale a' suoi angioli.

Da principio Dio formò la spirituale creatura che tiene il culmine, il che si compì mercè della luce; fu in secondo luogo formata e compiuta

la creatura corporale superiore col firmamento; rimaneva la creatura corporale inferiore; e questa fu compiuta al terzo giorno mercè l'adunamento delle acque in serbatoio smisurato che ha nome *mare*.

Secondo gli altri dottori il responso al quesito svaria. Essi ammettono che la informità antivenne di tempo la formazione; e allora la terra, creata da prima nella forma sua sostanziale, fu più tardi distinta e recata al suo compimento. Or di tre cose si fa motto nella Scrittura, cioè del *cielo*, della *terra* e delle *acque*, sopra le quali si moveva lo spirito di Dio.

Ob. La Scrittura trapassa dal *fiat* la *congregentur*, il quale trapasso sembra fuor di ragione.

La terra era dalle acque coperta; dunque non vi era luogo dove adunarle.

Le acque non sono unite tra loro, il perchè non ponno avere un solo e natio luogo. Le acque muovonsi naturalmente e corrono al mare, non sembra adunque che vi abbisognasse il divino comandamento.

La terra era stata nominata in principio col suo vocabolo proprio; indarno dunque fu aggiunto che Dio la chiamò *asciutta* nel terzo giorno.

R. Dall'incorruttibile si passa al corruttibile, dalle forme perfette e stabili alle imperfette e mobili, il che si designa con quel subito mutamento di eloquio.

Secondo altri dee rispondersi che l'opera della terza giornata era di torre via la informità che

la terra aveva, inquanto invisibile; e a ciò bastava l'adunamento delle acque, cioè il solo moto locale.

Di queste tre creature si accenna prima la informità *del cielo* col vocabolo *tenebre*, delle acque col vocabolo *abisso*, della terra col vocaboli *inane e vacua*. Laonde prima dovette essere formato il *cielo*, il che fu compiuto al primo dì con la *luce*, in secondo luogo le *acque*, il che si compì al secondo giorno col *firmamento*, in terzo luogo la *terra*, la quale nel terzo giorno dalle acque fu sceverata e a cagione della solidità e compattezza nomata *asciutta*.

L'acqua sarebbe poi corsa nelle viscere della terra, quasi sangue, e avrebbe di conserva col fuoco aiutato la vegetazione, che è il suo mirabile parto. E la terra si sarebbe mantenuta consistente in mezzo alle acque, tendenti per natura a scompaginarla e a dissolverla, il che dimostra la possanza del Creatore.

Le acque furono levate più in alto per l'adunamento, e il *mare* venne così ad essere soprastante alla terra, come nel Mar Rosso apparve, al dire di S. Basilio.

Le acque, allo stato di vapore e di nebbia, ingombravano la terra, la quale nebbia fu renduta più folta per lo adunamento. Alla voce di Dio fu scavato al mare il letto e dato il pendio ai fiumi che andassero a scaricarsi nel mare. Sublime è il detto di Giob: *Dio avvolse il mare come infante nei panni* e gli disse: *Qui rom-*

perai la foga de' tuoi flutti. E il mare dopo impetuosa corsa si rompe e bacia la riva. Il sale conserva la smisurata massa delle sue acque incorrotta e il flusso e riflusso lo tiene in perpetuità di moto. Il mare è smisurato orgoglio e portentosa docilità al divino impero. L'adorabile tranquillità di Dio e il suo terribile sdegno si rendono palesi nella calma del mare e nelle tempeste; è stupendo simbolo della divinità, oceano senza riva e senza fondo.

Le acque corrono al mare per vie segrete. Laonde con la espressione *Si adunino le acque* non vuol dirsi che sieno andate in un luogo solo, ma che la terra restò scoperta e che ogni accolta di acque fu detta mare. Naturale era alle acque il far cerchio e siepe alla terra da ogni lato, ma pel comandamento dell'Onnipotente furono adunate in diversi luoghi, affinchè la terra apparisse e le piante ne germinassero e gli animali potessero avervi stanza, ombra e pasto.

Tutto ciò dai savi antichi fu recato alla virtù dei raggi solari che in più luoghi, secondo loro, avrebbero consunte le acque, ma la Scrittura recò tutto alla operazione divina. *Io*, dice il Signore, *ho posto l'arena, come termine al mare.* (Ger. V.)

La terra discoperta e ornata nel terzo giorno è quella che ora calchiamo noi e nella quale trovasi marna, sabbia, argilla e quella terra che nomano vegetale. È la massa enorme raffreddata alla crosta e nel cui centro adunansi fuochi po-

tenti a fondere roccie eziandio granitiche. San Basilio dice che era stata nomata da prima secondo la sua essenza e natura e nel terzo giorno fu appellata da una delle sue appartenenze, che è l'aridezza. All' inizio fu nomata terra per distinguerla dalle acque; qui si contradistingue dal mare, cioè dall'altra parte della terra, cui l'acqua cuopre.

§ 2. — Nel terzo giorno si pone convenientemente la creazione delle piante. Dio disse: *La terra germini erbe verdeggianti e che abbiano il seme in sè.* E al divino impero la terra si ammanta di opulenta vegetazione.

La germinazione delle piante appartiene alla formazione della terra, dunque convenientemente se ne fa motto nel terzo giorno. E qui si ponga ben mente che la terra aveva duplice informità, era invisibile e senza ornato, le quali due cose designavansi co' due vocaboli *inane e vacua.* Dio la fece parvente e visibile e la ornò subito a festa.

S. Agostino opinò che le piante non fossero in atto recate alla esistenza, ma che la terra avesse al cenno divino sortito la mirifica virtù di produrle a perpetuità secondo le loro specie. E questa è peculiare opinione sua. Gli altri santi dottori dicono che furono allora recate alla esistenza e che abbellissero come per incanto la terra.

Quanta pompa, quanta maestà nell'opera dell' Eterno! O emergessero in un attimo alla voce

dell'onnipotente, o sortisse allora la terra la virtù generatrice che si sarebbe svolta più tardi, l'una e l'altra sentenza può sostenersi con le parole della Scrittura.

Ob. La produzione degli animali appartiene all' opera non della distinzione, sì dell'ornato, ora anche le piante che han vita sono a ornamento.

Inoltre la produzione di alcune piante appartiene alla maledizione della terra, cioè le spine e i bronchi; mal dunque si narra la origine delle piante nel terzo giorno.

Alla terra aderiscono le pietre e i metalli, come le piante, perchè dunque non farne motto qui al terzo giorno?

R. Le piante hanno vita, ma occulta e sempre alla terra immobilmente aderiscono, laonde la loro creazione appartiene ad una quasi formazione di essa.

Prima del peccato la terra o germinò spine in atto, o ebbe virtù di germinarle, non in pena e supplizio. Niente avrebbe nociuto all' uomo innocente. Le spine poi hanno naturale uffizio rispetto ai fiori e in esse il magistero della natura risplende.

Mosè non fa motto se non delle cose che sono manifeste ai sensi; delle occulte tace. Ora i metalli e le pietre nelle viscere della terra per arcana virtù si generano. Son, come a dire, specie di terra e dalla terra palesemente non si distinguono. La scienza odierna rende qui omaggio a Mosè e i veri dotti cantano il loro inno di gloria. L'apparizione di una *flora*

e *flora* opulenta prima del sole, allo stato di luminare, è cotal fatto che confonde la immaginazione e getta nello stupore. Eppure è confermata dalle osservazioni de' geologi e massime dal De Candolle, il quale si è spinto a conchiudere che certe *Flore fossili* avevano di sicuro vegetato sotto altra luce che non è la luce solare splendente oggi. E tutto reca a stabilire che esse appartengono al periodo che appellano *carbonifero*.

Ora, dice Ugo Miller, in nessun altro tempo fu mai veduta splendere altrettanta magnificenza. La gioventù della terra fu una gioventù ombreggiata e verdeggiante, una sfoggiata dovizia di cupe e impenetrabili foreste, di pini, di calamiti gigantesche, di felci arboree dalle svelte forme, di sigillarie elegantemente scolpite, di lapidodendri irsuti.

Dovunque le acque eransi ritirate per formare laghi poco profondi e dare origine a corsi di acque, dal sito, ove l' Isola di Melville fa mostra ora de' suoi deserti di ghiaccio, sotto la stella polare, sino agli aridi piani che distendonsi solitari sotto la brillante stella del Sud ; densa erba lussureggiante copriva il suolo umido e vaporoso. La nostra terra deve aver mandato allora ai lontani pianeti un raggio di luce tenera e delicata.

Inoltre oggi si ha per costante che i fenomeni pertinenti alla vegetazione, cioè il discomporsi dell'acido carbonico, lo assimilarsi del carbonio,

lo sprigionarsi dell'ossigeno, il formarsi della clorofilla, non han mestieri della luce solare, ma sotto lo influsso di luci, vuoi naturali, vuoi artificiali, si compiono.

È possibile che alcune piante sieno apparse avanti o dopo, ma indubitato è che la splendida vegetazione fu al terzo giorno. E perchè essa non era dovuta al sole, quale oggi splende, ma sì al sole in via di formazione, di diametro a pezza maggiore, si distese per tutto e tutto coperse il globo da un polo all'altro. E si noti che nel carbon fossile non fu potuto scoprir vestigio di esseri a respirazione aerea, poniamo pure, d' insetto, per quantunque di siffatta materia ne sia stata tratta fuori a milioni di metri cubi. Cotale assenza, conchiude il Lyell, ci getta addirittura nello stupore.

La scienza, solo a memoria nostra, rivelò e statuì che al disvolgersi della vita animale faceva d'uopo anzi tutto che la vegetazione avesse assorbita la soverchianza di acido carbonico, di che andava saturo l'aere ai primitivi tempi. Per questa ragione noi vedremo apparire prima i viventi nelle acque, poscia gli anfibi, e in fine gli animali viventi in terra. Mosè adunque divinò ciò che la scienza ha conquistato oggi? La fede ha una parola definitiva. Mosè scrisse a dettatura di Dio.

QUESTIONE VI.
DELL' ORNATO

Abbiamo discorso della distinzione, rimane a discorrere dell' ornato, al quale si dà principio nel quarto giorno. E prima è da investigare se furono convenientemente creati gli astri nel quarto giorno e a che fine. Ci leviamo ormai bene in alto, vicini al trono di Dio, e un lieto stupore c'investe l' anima. L' opera del quarto giorno è annunziata così: *Facciansi luminari in mezzo al firmamento.* Di questo chiamare gli astri all' atto della esistenza nel quarto giorno, somma è la convenienza e facilmente splende all' umano ingegno.

E in vero: ciò che si appartiene all' ornato de' superiori corpi, convenientemente si pone nel quarto giorno; or la creazione de' luminari si appartiene all' ornamento de' cieli, come è palese; dunque la magnificenza e il riso degli astri dovevano allietare la quarta delle sei giornate; e a tanto splendore di festa si allude nelle parole che l'onnipotente medesimo gettava come sfida a Giob: *Ove eri tu, quando i figli di Dio plaudivano e gli astri matutini giubilavano innanzi a me?* (XXXVIII, 7).

E qui si ponga mente che la Scrittura parla di creazione, di distinzione, di ornato. Fu fatta

la creazione in principio avanti le sei giornate, la distinzione si compì nel primo triduo mercè della luce, del firmamento e della germinazione che all' adunamento delle acque è seguace; rimaneva l' opera dell' ornato, la quale si disferenzia dall' opera della distinzione in questo che la distinzione si fa per un che d' intrinseco, l' ornato per un che d' estrinseco. Così l' uomo per le parti e forme proprie si compie in sè; e al di fuori pel vestimento si adorna e splende.

§ 1. — Nell' opera dell' ornato era da tenere lo stesso ordine che nella distinzione o perfezionamento che dir si voglia; e come nel primo giorno fu distinto il cielo, nel secondo le acque, e nel terzo la terra, così nel quarto giorno dovette essere dai grandi luminari adornato il cielo.

Al cominciare del primo triduo si distingue il cielo, e al cominciare del secondo si adorna, e i due tridui s' intrecciano e armoneggiano a meraviglia.

Nel quinto si adorneranno le acque e l'aere mercè de' volatili e de' notanti. Nella sesta giornata si adornerà la terra mercè la creazione degli animali. Per siffatta via rimane chiarito che le cose pertinenti all' ornato de' superiori corpi furono convenientemente fatte nel quarto giorno che risponde al primo. S. Agostino e gli altri santi dottori convengono nel dire, che Dio produsse non in virtù e in potenza, ma sì in atto i due luminari, perchè i corpi celesti non

hanno virtù generativa di luminari, come la terra ha virtù generativa di piante, laonde la Scrittura cangiando eloquio dice: *Facciansi i due luminari.*

Ob. La forma non può separarsi dalla materia de' luminari; dunque furono prodotti, quando fu creata la materia di essi, cioè avanti le sei giornate.

La genesi delle piante si accompagna alla genesi della terra; dunque la formazione de' luminari non va scompagnata dalla formazione del cielo, il che fu compiuto mercè della luce nel primo giorno.

La luce fu creata nel primo giorno, dunque nel primo giorno dovea farsi motto de' luminari che sono vasi e focolari di luce.

La causa per naturale ordine antiviene l'effetto; ora i luminari sono causa delle piante create nel terzo giorno, laonde mal si dicono create nel quarto.

Molte stelle soverchiano in grandezza la luna, laonde non dovettero porsi soltanto due luminari, magni.

R. S. Agostino risponde che le cose ebbero sostanziale forma nell' essere create; la informità secondo lui non antivenne di tempo, ma sol di origine e per ordine di natura, con la qual teoria di leggieri si solve il dubbio.

Gli altri dottori rispondono che i luminari magni furono formati di preesistente materia, come gli animali e le piante, il che non ripugna.

Alcuni rispondono che i celesti corpi, non essendo formati di elementare materia cosmica, ma di altra natura e incorruttibile, la loro sostanza fu dall' inizio prodotta e poscia formata, quando una virtù determinata e peculiare fu loro impressa.

Se Mosè non ne fece motto in principio, fu solo per far comprendere che anco que' radiosi corpi furono recati alla esistenza dalla parola onnipotente di Ieova.

Quanto alla luce non uno è il responso. Lasciando stare S. Agostino, il quale per la luce creata dall' inizio intende le creature belle che appellansi angioli, i dottori affermano che alla luce da principio fu data virtù di splendere e di distinguere il giorno e la notte. Ecco perchè Dionigi dice che il sole fu da prima informe e al quarto dì formato e compiuto.

Nel terzo argomento non tiene la parità, chè la terra ha forza germinativa di piante, ma il firmamento non ha virtù produttiva di luminari. Vi hanno anche oggidì stelle fisse, così appellate, perchè nel loro proprio ambito si aggirano con tenore stabile e abbelliscono il firmamento. Altra cosa è il parlare delle piante che sono affisse alla terra e portato naturale di essa.

S. Agostino pensò che la terra non producesse erbe e alberi in atto, ma che sortisse la virtù di produrre, essendochè la germinazione non appartenga alla genesi, sì alla propagazione; e in questa sentenza i luminari avrebbero antive-

nuto di tempo il germinare delle piante; e niente vi sarebbe in ciò di strano e di falso.

Gli altri dottori pensano che al cenno del creatore la terra si vestì in un attimo di ricca vegetazione da fare uno splendido autunno; e in tale sentenza bisognerebbe dire che i luminari furono dall' inizio prodotti, quanto alla sostanza, ed ebbero comune virtù; nel quarto giorno poi sortirono virtù peculiare a determinati effetti. Il poter produrre erbe e piante virtù comune data alla terra; le virtù peculiari impresse poscia ai luminari nel quarto giorno, non sono altro che le segrete energie, onde l'una dall' altra cosa con tale e tale indole si forma e svolge, il che appartiene alla propagazione.

E così in virtù e in atto i luminari avrebbero preceduto le piante, le quali più tardi ai raggi solari secondo le seminali ragioni asseguirono una specie d' immortalità in propagandosi.

S. Basilio nota che il narrarsi la genesi delle piante prima de' luminari esclude l' errore di coloro che la origine delle piante recano agli astri quasi ad altrettante divinità. Il Crisostomo dice: Come il colono con la fatica aspra aiuta la vegetazione, così gli astri co' loro moti e il sole, che è il re degli astri, col raggio dà colore e vaghezza ai fiori. Ma ciò non toglie che prima sieno apparse le piante.

Vi sono astri che trascendono in grandezza la luna, ma il sole e la luna si appellano lu-

minari grandi, perchè appariscono di maggior mole ai sensi, e perchè di entrambi la virtù è più sentita.

§ 2. — Convenientemente è detto che i luminari furono creati a utilità e in servigio della umana vita. E qui va ben dichiarato che la corporale creatura può dirsi fatta pel suo atto o per un' altra creatura o per l' universo o per la gloria del creatore. Gli astri furono creati pel loro atto, che è quanto dire, a splendere e a illuminare; furono creati per altre creature, inquanto da essi dipende la vita e la bellezza di altri esseri; furono creati pel visibile universo, di cui sono precipua parte, furono fatti per gloria del creatore, a cui tutto corre come a meta e fine supremo. Nondimeno Mosè non assegna altra causa della creazione de' luminari, se non che e' furono creati per ministrare all' uomo. E ciò all' intendimento di stornare il popolo Ebreo dalla idolatria. Questa ragione è arrecata nel Deuteronomio: *Non forse levando gli occhi e mirando il sole e la luna tu li reputi dii e t'inchini a loro adorando* (IV).

E si afferma ivi che Dio li ha creati a utilità e servizio delle universe genti. Sono lumi e fuochi accesi a rischiarare e scaldare la famiglia di Dio pellegrinante quaggiù. E triplice è la utilità che arrecano. 1.° Indirizzano l'uomo, quanto all' operare ed eziandio al conoscere, chè dalle cose vedute si esordisce il movimento intellettuale dell' umano ingegno, 2.° quanto alla

vicissitudine de' tempi, il che toglie fastidio e giova a incolumità de' corpi, 3.° quanto alla opportunità delle umane faccende, secondo che da essi traggonsi conghietture e si piglia norma ai lavori campestri e alla navigazione, delle quali cose la utilità è manifesta.

A tutto ciò si allude nella Scrittura, ove è detto: *Splendano, rischiarino e sieno in segno a distinguere i tempi.* Ed essi co' loro rivolgimenti sono, come a dire, un ritmo e col loro sempiterno riso un carme a Dio creatore.

Ob. Dio vieta per Geremia di por mente ai segni del cielo e di paventarne; dunque mal si appellano *segni* i luminari creati nel quarto giorno.

I luminari sono cause delle cose che si generano quaggiù; dunque è indarno il chiamarli *segni*, chè il segno non è la causa.

La distinzione dei tempi e de' giorni incominciò dall' inizio della creazione, laonde mal si pone nel quarto giorno.

I luminari sono migliori della terra, dunque non ponno essere destinati a illuminare la terra, chè nessun ente si ordina come a fine ad una cosa di sè più vile.

R. I Gentili opinarono che i luminari e i loro rivolgimenti fossero segno di atti dipendenti dal libero arbitrio umano. E questi errori gentileschi sfata e sgombra via il profeta.

Gli astri sono segni sì, ma di naturali trasmutazioni. L' uomo ha il natio lume di ragione e l' arbitrio in sè, e su questa signorile natura

nulla possono gli astri. Gli astri sono cause, a cui recansi moltiplici naturali effetti; or l'effetto ha dalla sua causa natural dipendenza e giova al conoscimento di essa; nè in ciò avvi ombra di contradizione. La comune distinzione dei tempi in giorno e notte fu fatta da principio mercè della luce. La peculiar distinzione, inquanto l'un giorno si disguaglia dall'altro in calore e stagione da stagione, fu fatto nel quarto giorno.

Per la illuminazione della terra va intesa precipuamente la utilità dell'uomo, la cui anima in nobiltà e bellezza sorpassa gli astri, laonde i luminari non furono ordinati a un che di più vile. La luna poi è da riguardarsi, inquanto è parte dell'universo e concorre all'integrità di esso, laonde è falso che sia ordinata a cosa di sè più vile.

§ 3. — Gli astri sono mossi per ministero di angeliche intelligenze. E questo è contro l'errore di Origene, il quale chiamò animati i corpi celesti. Alla sentenza di Origene parve inchinare S. Girolamo, ma S. Basilio e il Damasceno ripugnarono gagliardamente.

I corpi celesti non sono capaci di altro che di movimento da luogo a luogo, laonde non sono animati, se non in senso *equivoco*. E in vero, l'anima si unisce al corpo all'uopo di compiere operazioni vitali, a cui il corpo concorre mercè de' suoi organi; alle quali operazioni, se non concorresse, indarno le si unirebbe.

Ora a nessuna operazione propria dell' anima, vuoi vegetativa, vuoi sensitiva, vuoi intellettiva, ponno concorrere per nessun modo i corpi celesti, laonde non sono, come Origene disse, animati.

Se poi altri affermasse che i corpi celesti fossero mossi sol da natura, come ad esempio, i gravi, si ricordi che la natura non muove se non ad un che di peculiare e determinato, al quale giunta che sia, si rimane dal movimento, il che ne' corpi celesti non apparisce. Laonde S. Agostino conchiude che i corpi tutti sono amministrati da Dio per lo spirito di vita. Il dire che furono mossi con impulso dato una volta dal creatore, impulso che inestinguibile dura, è un affermare che Dio governa tutto per se medesimo senza il ministero delle cause seconde, il che non è vero. Iddio da sè crea e regna, ma non governa tutto da sè. Eleva a dignità di cause effettrici gli enti creati; e sotto di lui, scaturigine prima di tutto l' essere, ogni creatura si muove e lavora con lui operante nell' universo.

Ob. I corpi più nobili hanno più nobile forma; or la nobilissima forma è l'anima.

La causa è più nobile dell'effetto; ora il sole e la luna sono cause di vita, come apparisce dai semi, cui il raggio solare schiude.

I movimenti de' celesti corpi son naturali; dunque sono da intrinseco principio, che è l'anima.

Il cielo si appella *primo movente*, dunque muove sè; or solamente le cose animate muovono sè, come è manifesto.

R. Si risponde che assolutamente parlando, l'anima è forma più nobile, ma in un certo senso più nobile è la forma del cielo che esaurisce la potenzialità della materia, il che non fa l'anima al corpo, cui informa e vivifica.

Ed eziandio quanto al moto i corpi celesti sono migliori, come quelli che da più nobile intelligenza son governati. I moti de' corpi celesti son naturali, non pel principio attivo, sì pel principio passivo, dacchè hanno in loro naturale attitudine ad esser governati da menti angeliche.

I cieli non muovono sè per una intrinseca forma, da cui abbiano l' essere, come si avvera degli animali; e la cosa è chiara. Ciò che muove sè in un modo qualunque, non è animato, se non in senso *equivoco*. Il muovere è dello spirito, l' esser mosso è appartenenza della materia. Osserva, o lettore, come Rabbi Moisè affermando che gli astri hanno anima intellettiva, allega le parole di Dio in Giob; *Dove eri tu, quando gli astri matutini e i figli di Dio giubilavano innanzi a me?* (XXXVIII, 7). A questo oracolo aggiunge anche il detto del Salmo: *I cieli narrano la gloria di Dio* (XVIII).

Ma il senso degli oracoli è che la contemplazione delle creature belle tocca e colpisce chi ha intelletto e lo trae a inneggiare alla

possanza del creatore. I tre fanciulli in Babilonia chiamano tutte le cose create, i cieli, gli astri, i ghiacci, i fuochi, gli alberi, gli animali, l'uomo e gli Angioli, affinchè tutti gli esseri compongano un carme e un inno di gloria.

Se poi le sterminate moli erranti nello spazio sono mosse da angeliche intelligenze che ministrano a Dio, tu intendi che la maestà del creatore empie tutto; e fremi al pensiero che l'uomo, atomo di polvere immonda, sia oso di lanciar motti blasfemi. La bestemmia ti apparisce ed è orribile stonatura nella musica eterna dell'universo.

Questione VII.

OPERA DEL QUINTO GIORNO

Passiamo all'opera della quinta giornata che la Scrittura annunzia in questo tenore: *Disse Iddio: Producano le acque rettili di anima vivente e i volatili sulla terra. E creò cetacei grandi e ogni anima vivente che ha in sè forza di muoversi, e uscirono dalle acque; come altresì i volatili. E Dio disse: crescete e moltiplicate e riempite le acque del mare; e gli uccelli si moltiplicarono sulla terra. E della sera e della mattina si fece il quinto giorno.*

La creazione dei pesci e de' volatili è con

ragione allogata nel quinto giorno. E di fermo, i pesci e i volatili appartengono all' ornato dell'acqua e dell' aere, laonde acconciamente si pongono al quinto giorno.

E qui si avverta che l'opera dell'ornato risponde alla distinzione, il perchè, come nel primo giorno fu distinto il corpo supremo e celeste e ornato con la bellezza della luce, così nel quarto giorno che gli corrisponde, furono ornati i corpi celesti con la magnificenza dei luminari. E come nel secondo giorno fu distinto e formato il corpo mediano, cioè le acque e parte dell'aere che appellasi *firmamento*, così nel quinto giorno, che gli corrisponde, fu ornato con la creazione de' pesci e de' volatili. E però Mosè a designare che l'opera dell'ornato corrisponde all' opera della distinzione e che il quarto giorno risponde al primo, come nel primo fa motto della luce, così torna a discorrere della luce nel quarto giorno e come nel secondo fece motto del firmamento e delle acque, così delle acque torna a far motto nel quinto.

Si ricordi il lettore che S. Agostino opinò non essere stati recati alla esistenza i pesci e gli uccelli, ma infusa alle acque la virtù di produrli, come era stata secondo lui infusa la virtù germinativa alla terra. Gli altri dottori affermano ch' e' furono recati alla esistenza in un attimo. Le acque e l'aere alla parola dell'onnipotente si popolarono e la vita si dispiegò in tutto lo splendore delle forme; ed ecco i pesci a

guizzare nelle acque e gli uccelli a fendere l'aere col remeggio delle ali e a versare onde di armonia nel creato.

Non più le sole piante che si agitano e fanno un ritmo, nè le sole acque che corrono e rumoreggiano, ma voci emananti da creature animate preludono alla parola, privilegio ammirando serbato all' uomo.

Ob. A produrre pesci e volatili la virtù nativa delle acque non basta, mal dunque fu detto *Producano le acque rettili di anima vivente e volatili.*

I pesci non tengono soltanto della natura delle acque, ma nella loro costituzione hanno eziandio del terrestre.

I pesci furono prodotti dalle acque, in che vivono; gli uccelli adunque dovevano essere prodotti dall'aere, in che muovonsi.

Non tutti i pesci guizzano in acqua; i vitelli marini, ad esempio, hanno piedi acconci a muoversi in terra.

Gli animali terrestri, siccome quelli che hanno membra più distinte e perfetta generazione sorpassano in nobiltà di natura i volatili e i pesci; perchè adunque allogare i meno perfetti al quinto giorno e lasciare al sesto di i più perfetti?

R. Con le parole: *Producano le acque* non si vuol dinotare che la virtù nativa delle acque basti a produrre rettili e volatili, ma che Dio infuse virtù prolifica alle acque; e dalle acque chiamò un popolo di viventi.

Nei pesci entra il terrestre elemento, come meglio acconcio al corpo animale, ma è palese che prepondera in essi e spicca l'elemento, in che naturalmente si muovono.

L'aere è pressochè un corpo insensibile, laonde non si novera di per sè tra i corpi, ma secondo la superiore parte, designata col vocabolo *firmamento* o *cielo* e secondo la inferiore parte che accennasi col vocabolo *acque ;* e tanto più quanto per la copia de' vapori acquei prende spessezza maggiore.

Fra gli uccelli e i pesci trovansi animali che ritraggono dell'una e dell'altra specie ; e il lôro nome è tolto dalla specie, a cui più si accostano.

I vitelli marini si numerano tra i pesci ed altresì certi uccelli, che il più vivono in acqua.

Gli animali non si numerano secondo la eccellenza loro natia, ma secondo i corpi, al cui ornato servono. E perchè gli uccelli servono all'ornato del corpo mediano e gli animali terrestri all'ultimo, quelli prima e questi dopo son numerati.

Nell'ordine poi di generazione gl'imperfetti son quelli che vanno avanti.

Il signore Huxely investigando intorno all'affinità d'origine e di natura tra i notanti e i volatili e intorno al modo come gli uccelli si sarebbero staccati dai rettili, si esalta e si applaude come di una conquista. E dire che Mosè da oltre a tremila anni lo avea precorso.

L'apparizione e lo svolgimento della vita sopra

la terra, dice il Moigno, è storia divina, la cui prima pagina non sarà da occhio umano mai letta. Il sovrano autore di tutte le cose se ne è riservato eternamente il segreto. Per quantunque si avanzi la scienza e il volo del pensiero umano si stenda lungi, non si arriverà se non a ripetere con Linneo: Dio sa tutto; io ho scorto alcune delle sue vestigia attraverso alle creature. Non presumiamo di scoprire il perchè e il come; guardiamo il fatto. La Geogonia Mosaica ci addottrina e fornisce onde risolvere il gran problema. La specie è divina e vi è stato mestieri di una virtù creatrice. Ogni essere creato ha in sè la semenza, il germe che si disvolge a perpetuare la sua specie. Abbiamo una costituzione divina e un oracolo che non è mai fallito. La mutabilità della specie fu voluta vedere, dimostrare a punta di scienza, affermata, non vista mai. Nessuna specie anatomica e fisiologica si è mai offerta all'umano sguardo. La invariabilità della specie affermata da Mosè è fatto che empie e signoreggia il mondo e confonde l'umano spirito. Sono corsi secoli e secoli e le specie degli animali e de' vegetali di Egitto sono rimasti lì, dove e come gli aveva posti Mosè.

Gli scheletri ti si porgono visibili e ti erudiscono che nessun mutamento intervenne mai. Chi non esclamerebbe: *Qui è il dito di Dio?* Cotale uniformità di esseri che secondo il genere e la specie a perpetuità si propagano è mistero che confonde l'umano ingegno.

Ogni uomo che ha fior di senno è forzato a dire che il primo individuo della specie acchiudeva in sè la virtù causale, la ragione e la necessità della moltitudine stessa che ne discende.

E tutto questo, che è mistero allo spirito, viene dimostrato ai sensi con la eloquenza dei fatti. Dio non ha voluto aprire ginnasio di fisica ai dotti, nè ha fatto scrivere a Mosè un volume di naturali discipline; ha gettato una sfida all'uomo e gli grida: scruta, se ti vien fatto, il perchè dell'universo che ti ho squadernato all'occhio. Tu non puoi ghermire il segreto che ho serbato a me solo. Se non credi a me rivelante, tu darai in farnetico: inginocchiati e adora.

QUESTIONE VIII.

OPERA DEL SESTO GIORNO

Siamo alla sesta giornata della quale è scritto: *Fece Iddio le bestie della terra secondo la loro specie e i giumenti e ogni rettile della terra nel genere suo; e così della sera e della mattina si fece il sesto giorno.*

La creazione degli animali appartiene all'ornato della terra che è l'ultima nella gerarchia de' corpi, laonde convenientemente è posta nel sesto giorno.

Anche qui nota che S. Agostino opinò essere stati prodotti gli animali in potenza e non in atto, inquanto fu infusa alla terra la mirabile virtù di produrli. Al che si oppongono gli altri dottori affermando che subito al cenno dell' Onnipotente emersero di repente a popolare la terra, abitacolo splendido, apparecchiato per l' uomo e per le feste nuziali de' nostri progenitori. Come la Flora, così la Fauna dee aver gettato nello stupore gli angioli plaudenti a Dio, il quale al suono di *acque modulatrici*, come dice Tertulliano, *formava* il *mondo*.

Ob. — Gli animali terrestri non sono anima vivente, ma hanno l'anima come i pesci e gli uccelli; mal si dice adunque: *Produca la terra anima vivente*, ma pareva doversi dire con più verità quadrupedi *di anima vivente*.

I giumenti e le bestie sono contenuti sotto i quadrupedi, come specie sotto i generi, laonde non par conveniente che si noverino come specie distinte.

Nella formazione dell' uomo non si farà cenno di genere, nè di specie, dunque neppure in favellando degli altri animali dovea farsene motto.

Gli uccelli e i pesci ebbero peculiare benedizione; perchè non averla altresì i terrestri animali che sono all' uomo più somiglianti?

Alcune specie di animali sono all'uomo di nocumento; dunque non dovevano essere recati all' esistenza prima che l'uomo peccasse.

R. La scrittura cangia tenore di eloquio con ma-

gistero sapiente a designare i diversi gradi di nobiltà nella vita. Nella prima costituzione degli esseri i viventi son noverati secondo quattro distinti gradi. Il primo è delle piante, ultima risonanza della vita, dice S. Dionigi; e a designare questo grado si fa motto di *germinazione*. Il grado delle piante è infimo, perchè hanno vita incompiuta e occulta. Ecco il perchè della formula: *Germini la terra erbe verdeggianti e che faccian seme.* Col vocabolo *germinare* si fa cenno al solo atto della generativa virtù, a cui la nutritiva e l'aumentativa ministrano.

Il secondo grado della vita è negli uccelli e ne' pesci, il quale grado è sopra le piante e sotto gli animali terrestri, in che spiccano la distinzione degli organi, il più perfetto modo di generazione e sagacità d'istinti, come si pare nelle api e nelle formiche, il perchè a dimostrare un nuovo grado di nobiltà di vita è detto: *Producano le acque rettili di anima vivente.* Peraltro se ne fa cenno in obliquo, perchè non è tale vita che signoreggi al tutto ne' loro corpi. Più eccellente grado splende negli animali terrestri, in che l'anima signoreggia quasi del tutto il corpo, il perchè si dice: *Produca la terra anima vivente.* Arrivati che saremo all'uomo, nel quale tutte le energie vitali si adunano e assommano, ci colpirà il nuovo tenore di eloquio *Faciamus hominem.* Si ponga ben mente al *fiat* del firmamento, al *producant* delle acque, al *germinet* della terra, al *faciamus hominem.* Non si studia mai ab-

bastanza la profondità della Bibbia, la cui superficie, dice S. Agostino, blandisce ai parvoli. Un magistero divino risplende ivi e le stesse forme grammaticali sono talora gravi di arcani sensi.

Il vocabolo *quadrupedi* non è qui preso come nome generico, ma si adopera a designare specie distinte. Per *giumenti* s' intendono i domestici animali che fanno comunque servigio all' uomo. Per *bestie* intendi gli animali dal fiero e crudele istinto. Rettili sono gli stremi al tutto di piedi, come ad esempio i serpenti, o vero dai corti piedi da rizzarsi appena, come ramarri e formiche. Ma perchè vi hanno animali come i caprioli e i cervi che non possono chiamarsi *giumenti*, inquanto all' uomo non servono, nè *bestie*, inquanto non sono di fiero istinto, nè *rettili*, perchè sono guerniti di piedi, onde si rizzano sopra terra, la Scrittura a compiere il numero aggiunge i *quadrupedi*. È chiaro pertanto che non sono presi in senso generico, ma come specie distinta dalle cose già noverate. E anche a prendere il vocabolo come genere va negata a ogni modo la conclusione.

Non vuolsi mettere l' uomo in fascio con gli animali. Questi del pari che le piante propagansi secondo il genere e le specie loro, perchè lontani dalla similitudine divina. L' uomo è formato a immagine e somiglianza di Dio. Quanto al corpo è, a dir così, dalla bocca di Dio. La gloria del parentado celeste richiede che si cangi metro in favellando dell' uomo.

La benedizione divina dà virtù di moltiplicarsi mercè della generazione e per questo non pure ai pesci, ma eziandio agli animali terrestri era dovuta la benedizione del creatore, nè fu mestieri iterarla in parlando degli animali terrestri. Nella formazione dell' uomo fu iterata, perchè l' uomo propagasi non pure a perpetuare la specie, ma altresì a compiere il numero degli eletti, predestinati all' eterna città di Dio.

Nel descrivere la genesi delle piante non si parla di benedizione, perchè le piante non hanno affetto di prole, e senza alcun senso generano, il perchè non sono giudicate degne di un eloquio significante benedizione.

Possono bene esservi animali nocivi all' uomo, ma essi indubitatamente concorrono a integrità e bellezza dell' universo. Si odano le parole di S. Agostino. Entri nella officina di valente artefice un imperito. Egli vede molti strumenti, di cui ignora l' uso e il perchè, e, se molto è imperito, li reputerà al tutto inutili. Fate che egli cada incautamente nella fornace o con qualche arnese di ferro e acuto si ferisca comechesia, estimerà essere quivi molte cose nocive e ree; e l' artefice che ne conosce l' uso si farà beffe di lui ignaro e stolto. Così nel mondo molti biasimano e vituperano più cose, delle quali ignorano il perchè. Molte cose, ancorchè non necessarie a noi, sono di necessità richieste a decoro e a compimento dell' universo. Prima però del peccato avrebbe l' uomo ordinatamente

usato di tutte le cose create a necessità e a sollazzo di lui. Niente gli avrebbe nociuto.

È l' uso delle cose contro la natura che fa reo e infelice l' uomo; e questa propensione a torcere le cose dalla natìa loro destinazione è lugubre retaggio della prima colpa.

La Geogonia Mosaica splende di verità e di bellezza. In essa la terra è primamente sceverata dalle acque, sollevate le montagne, scavato il fondo alle valli, dato ai fiumi il pendio e ai mari le rive. Prima alla terra, poscia alle acque è dirizzata una parola d' imperio che imprime fecondità. La vita vegetale antiviene l'animale. Il lusso della vita nella sua pompa maggiore si dispiegherà all' apparire dell' uomo.

La scienza moderna dice: I *fucoidi* vegetali antivengono l' apparizione delle Faune più antiche. La Svezia ti fornisce zone chiamate *grès* o *fucoidi*.

Numerose tracce di questi la solcano; di animali nessun vestigio. Nei supremi *schisti* è la impronta di animali che appartengono alla primitiva *Fauna* e sono i crostacei della famiglia de' trilobiti. Nei terreni *siluviani* nessuna pianta terrestre. Nell' ultimo lembo di cosiffatti terreni si offrono allo sguardo nostro piccoli globi carbonizzati; sono le *licopodiacee*, ultimo grado del vegetale organismo. Poi le *conferve*, indi il *carbone*, cioè foreste lasciate ivi ad attestare la superba vegetazione preparata da secoli e secoli ai grandi lavori dell' uomo e agli usi della umana

vita. Nella superiore parte del vecchio *grès* rosso (terreno di Scozia) fu discoperto il primo animale che respirò. Ma ad esso erano ite innanzi cinque *Faune* distinte e svariate. In tutta la terra sono venute a luce queste dovizie. Di qui può conoscersi il disegno dell' artefice eterno che in un attimo crea la materia e poi lascia ai secoli di compiere un lavorio lento, fecondo, che ora ci getta nello stupore. La scienza odierna esulta a mirare l' ordine che splende nella Geologia e nella Bibbia. I più antichi avanzi che recansi all' epoca appellata *Trisiaca* sono orme di trenta differenti specie stampate in sabbia; sono ivi eziandio alcune ossa. Un fossile nel terreno *Giurese* fornisce impronta di penna, ed ecco la genesi di quella che chiamano *oolite* superiore. La terra parve schiudere le sue viscere a commentare la Bibbia e dare il responso solenne anche ai *perchè* della scienza. Di qui la trionfale conclusione: O Mosè ebbe la scienza di oggi o Dio a lui dettò.

Questione IX.

DELLE COSE APPARTENENTI AL SETTIMO GIORNO

A corona del precedente trattato faremo studio intorno al compimento delle opere divine, al riposo di Dio, alla benedizione e santifica

zione del giorno settimo; alta e solenne disquisizione!

§ 1.— Il compimento delle opere divine convenientemente si attribuisce al giorno settimo. E qui vuolsi distinguere. Avvi una perfezione *prima* che consiste nella integrità delle parti e una perfezione seconda che si trae dal fine; ora il fine di un ente o è la operazione o un che di peculiare a cui per la operazione si tende. Il fine del citarista, ad esempio, è il citarizzare, il fine del fabbricante è la cosa ch' ei fabbrica. Queste due perfezioni s' intrecciano e l' una è causa dell' altra, chè la forma è principio della operazione e la operazione, se non è fine, è ciò che pel fine e mercè del fine si attinge. Posto e chiarito ciò, si afferma che l' universo ha la sua perfezione *prima* e *seconda*. La prima emerge dalla integrità e consistenza di tutte le parti che sono le creature; la seconda ed ultima che è il fine dell' universo, consiste nella beatitudine compiuta dei santi, alla quale non si perviene se non mercè della grazia; ora la prima perfezione si attribuisce al settimo giorno; e la ragione è che se l' universo non avesse sortito quella prima perfezione, non potrebbero chiamarsi perfette le opere di Dio, il che ripugna. La integrità delle parti, la proporzione, la soavità de' colori che la luce vi diffonde compongono la bellezza che è perfezione ammirata; e questa non falli sin dalla origine all' universo, capolavoro della mano di Dio. Lo zaffiro smisurato che si stende sul no-

stro capo, le vicende delle tenebre e della luce, la varietà delle stagioni, il fulgore degli astri che abbelliscono le notti sono un riso dell' universo. L' armonia e la vita corrono come onda e gli animali fanno, essi soli, orchestra meravigliosa. Il raggio si scinde ne' colori dell' iride, l' aere trasmette colori e suoni; indi il sentimento del piacere nell' uomo e dal piacere la gioia e il canto. La perfezione che traluce dalle creature è vestigio e orma dell' artefice eterno.

§ 2. — Il compimento delle divine opere, quanto alla seconda ed ultima perfezione, sarà in fine de' secoli. E di vero, la beatitudine dei santi è premio di pugne vinte, è finale del terribile, stupendo dramma della umanità che dee passare dolorando sulla terra e fare il tirocinio del cielo. Travaglio lungo dee andare innanzi al riposo e alla pace eterna una lunga guerra. La beatitudine è retaggio e conquista; i violenti rapiscono la corona.

Ob. Il compimento delle divine opere sarà in fine de' secoli; dunque mal si attribuisce al settimo giorno.

Il dare compimento è fare; ora Dio nel settimo giorno niente fece e cessò anzi dal fare.

Dopo il settimo giorno più cose furono fatte di nuovo, cioè anime via via create e unite ai corpi. *Novità* fu appellata la incarnazione, *novità* sono i miracoli, onde s' ingenera lo stupore in noi. *Novità* stupenda è serbata all' ultimo

giorno, in che il sedente in trono dirà: *Ecco io faccio nuove tutte le cose* (Apoc. XXI).

R. La distinzione del duplice compimento basta a sgombrar via tutti i dubbi che rampollano a piè del vero stabilito di sopra. Al compimento e all' ultima perfezione dell' universo occorrono la natura e la grazia e così la natura va innanzi e la grazia sopravvenendo la eleva e compie. Laonde sono assegnati tre tempi in che si compiono le opere divine, il settimo giorno al compimento della natura, la pienezza de' tempi al compimento della grazia, la fine del tempo alla perfezione della gloria.

Nel settimo giorno Iddio qualcosa operò, non già creando nuove specie, ma sì amministrando e movendo ciascuna alla sua propria e natia operazione le creature, il che è cominciamento di perfezione. E però secondo la nostra *Traslazione* il compimento è attribuito al settimo giorno e secondo un' altra Versione al sesto. L' una e l' altra versione possono bene accordarsi, chè la consumazione attinente alla integrità delle parti dell' universo al sesto e la consumazione seconda e ultima, come da noi fu spiegato, compete al settimo.

Niente di nuovo fu fatto dopo il settimo giorno. Tutto quello che venne appresso preesisteva nell' opera delle sei giornate. Eva, ad esempio, quanto alla materia, preesisteva nella costa di Adamo, onde l' onnipotente la fabbricò. Altre cose preesistevano nelle loro cause, come

gli individui di ciascuna specie. Le specie nuove, se pure ne appariscono, preesistevano in certe arcane virtù o energie, vuoi degli elementi, vuoi degli astri. Alcuni animali, la cui specie può dirsi nuova, ha la ragione nel connubio di animali a diverse specie. Alcune cose precessero secondo la similitudine, come le anime via via create e infuse ai corpi. L' opera stessa della incarnazione precesse nei progenitori; di qui il *farsi Dio a similitudine dell' uomo,* come dice S. Paolo. La gloria spirituale preesiste negli angioli, la corporale nel cielo empireo, splendida cima dell' universo. *Niente di nuovo sotto il sole;* è oracolo divino.

§ **3.** — *Nel settimo giorno Dio si riposò da ogni opera che aveva fatto:* alta e solenne espressione! E qui si noti che il riposo si oppone al moto e il moto è propriamente atto di chi è in potenza; e non conviene se non ai corpi. Comunemente però si prende, inquanto è atto di un essere perfetto; e allora si reca altresì alle cose spirituali e significa operazione quale che sia o anche un movimento che si stende e si spinge ad altro. Laonde il riposo che si oppone al moto può designare o la cessazione dall' opera o l'appagamento di un desiderio. Ciò posto, si dice che può bene affermarsi l' una e l' altra cosa di Dio, sì perchè si ristette dal creare nuove specie e sì perchè non avendo bisogno delle cose da sè create, in sè medesimo si riposa e di se medesimo godendo è beato. E se altri osser-

vasse che l' essere in sè e di sè beato gli conviene dalla eternità e niente ha che vedere col giorno settimo, si risponde che fu nel riposo della eternità e non ne uscì punto in creando; e nondimeno è vero il dire che, fornita la creazione di tutte le cose, non in esse, quasi ne abbia mestieri, ma solo in sè riposò. Questo è il riposo di Dio, di che ragiona Mosè.

Ob. Dio anche al presente opera, dice Gesù nel Vangelo; dunque nel settimo giorno non riposò. La difficoltà parrebbe, ma non è di polso. Iddio immobilmente e senza fatica opera conservando l' essere che ha irradiato alle cose. Governa l' universo e contempla sè; è una operosità e un riposo eterno. Precipuo intendimento della Scrittura è di farci intendere che il riposo di Dio è il cessarsi dal crear nuove specie e di far comprendere che Dio non ha brame, perchè di niente abbisogna e di sè solo è ricco e beato. E anche noi farà riposare dalle opere nostre in lui, di che saremo immortalmente beati.

§ 4. — Dio incoronò di benedizione e di santificazione il settimo giorno, il che va spiegato prima di dimostrarne la convenienza. Sono di alta solennità le parole: *Dio benedisse e santificò il settimo giorno.* La benedizione importa la virtù di moltiplicarsi a perpetuità, virtù impressa alle creature dal creatore con le parole: *Crescete e moltiplicate;* or la moltiplicazione delle cose si compie mercè dell' amministrazione delle creature stesse, inquanto simili da simili si pro-

pagano ed empiono il tempo e lo spazio. La santificazione poi ugualmente che la benedizione, conviene al giorno settimo, perchè ella consiste in questo che la creatura aderisca a Dio e in Dio si riposi. Onde le cose dedicate e destinate a Dio si appellano sante.

Ob. Benedetto e santo si dice un tempo o per un bene che si compie in esso o per un male che si schiva; ora nessun bene a Dio accresciuto, nessun male da lui schivato.

Benedizione si dice della bontà, e il bene è diffusivo di sè, laonde stava meglio la benedizione ai sei giorni che al settimo.

Nelle singole creazioni si fece motto di benedizione in quelle parole *Vide Iddio che era bene*, sembra adunque superfluo al compiersi de'sei giorni il dire che Dio benedisse al settimo.

R. Non a Dio, sì alla creatura può crescere o decrescere un bene mercè della moltiplicazione, la quale non cade in Dio. Ne' sei giorni furono le cose tutte create nelle loro cagioni, ma poscia da esse cagioni si svolsero e propagarono le specie perpetuandosi, il che appartiene alla divina bontà. Laonde nel settimo giorno fu compiuta la comunicazione della divina bontà, quando fu largito alle creature non sol di essere, ma di riprodursi a perpetuità.

Il bene commemorato nelle singole creazioni appartiene alla istituzione prima, laddove la benedizione del settimo giorno appartiene alla propagazione delle nature create.

La scienza esclama oggi: Quale mistero e come fecondo questo riposo di Dio! L' onnipotente si ristà dal creare e ci lascia dinanzi pochi e semplici elementi, sempre gli stessi. Ci si offrono allo sguardo poche specie di vegetali e animali in numero finito, variabili e non variabili entro limiti angusti, perpetuantisi per semi e germi, la cui vitalità è addirittura un mistero. Se qualche sviamento incontra, ecco il subito ritorno al prototipo. Moltiplica pure all' infinito leghe e dissolvimenti, non ti verrà trovato ivi entro se non ciò che vi hai posto; e di leggieri te lo restituisce, se da capo tu lo scomponi.

Nessun elemento, nessuna generazione, nessuna specie nuova, ma soltanto *razze*. I principii delle specie brute e delle specie viventi qua disuniti e dispersi, là ravvicinati e riuniti secondo leggi costanti, cui nè la mano dell' uomo, nè l' ingegno ponno cambiare o sospendere. Mai, mai forza meccanica o fisica, operanti o ciascuna da sè o di conserva, bastarono o basteranno a generare cellule, nè molecole metalliche. Le cellule e le molecole son di natura a Dio solo nota. Gli Alchimisti argomentaronsi per secoli attorno a' loro crogiuoli, fusero sostanze, quanto e come fu loro in grado, ma nè un grano d'oro, nè un diamante pur microscopico, emerse da tanta foga di lavorio faticoso. Gli Eterogenisti si arrovellarono a far comparire nuovi viventi, ma indarno. Dio è entrato nel suo riposo dopo

aver chiamato alla esistenza quanto gli piacque e quanto reputò necessario alla durata intera del mondo; ecco il responso solenne.

Questione X.

DEI SETTE GIORNI IN COMUNE

Ci si offre ora la questione delle sei giornate in comune e ne tratteremo investigando se sieno state veramente sei o un sol giorno, e se la Scrittura adoperi tenore di eloquio acconcio in narrando.

§ 1. E anzi tutto si afferma che furono convenevolmente noverati sei giorni. E di vero, della creazione corporale sono tre parti, la suprema designata col vocabolo *cielo*, la mediana cui si fa cenno col vocabolo *acque* e l'infima che si appella *terra;* a ciascuna di queste parti si assegna il giorno, in che venne distinta e ornata; ed ecco il numero sei.

La prima parte fu distinta nel primo giorno e ornata nel quarto; la mediana distinta nel secondo giorno e ornata nel quinto; l'ultima parte distinta nel terzo giorno e ornata nel sesto. Ai pesci il mare, l'aere agli uccelli, agli uomini la terra, agli angioli il cielo, cioè la luminosa stanza ove Dio si svela ai santi e gli fa beati.

S. Agostino svaria alquanto dagli altri santi dottori, quanto ai primi tre giorni. Il primo lo assegna alla formazione della spirituale creatura mercè la creazione della luce e la distinzione della luce dalle tenebre: il secondo alla formazione della corporale creatura, quanto ai superiori corpi; il terzo quanto ai corpi inferiori. Assegna poi il quarto giorno all'ornato dei superiori corpi celesti, il quinto all'ornato dell'aere e il sesto alla terra. E sul numero sei si leva filosofando con ardito volo a suo modo. Adorando l'onnipotente, perfetto nelle opere sue, il magno spirito di Agostino s' inchina nella polvere e poi manda agli astri il suo canto.

Ob. All'opera della distinzione si assegnano giorni distinti dai giorni dell'ornato; perchè non assegnarne eziandio all' opera della creazione?

Si assegnano due giorni alla distinzione delle acque e della terra; è dunque fuor di ragione che non se ne assegnino due all' aere e al fuoco, che sono elementi a pezza più nobili.

Alla produzione dei pesci si assegna un giorno e agli animali terrestri un giorno; perchè non assegnarne altri due distinti, uno agli uccelli e l' altro all'uomo?

La luce sta ai luminari, come l'accidente al subbietto; mal dunque si affermano prodotti a diversi tempi i luminari e la luce.

R. L'opera della creazione è istantanea e la distinzione e l'ornato involgono l' idea di mutamento e di successione; indi il tempo. E però

l'opera della creazione si dice fatta *in principio*, pel quale vocabolo si esprime un che di indivisibile.

Dio nel creare fa mostra di onnipotenza, nel distinguere e nell'ornare fa splendere la sapienza e ammaestra l' uomo che dee con diuturno lavorio trasformar la materia ed asseguire così il suo destino e riposo eterno.

L'aere e il fuoco sono elementi a pezza più nobili dell'acqua e della terra ; ma perchè dal volgo non sono contati tra le parti del visibile mondo, non sono nella narrazione Mosaica espressamente notati. Se ne fa cenno nel vocabolo *acqua*, che è la parte mediana e nel vocabolo *cielo* che è la parte suprema.

La ragione dell' assegnarsi peculiari giorni non si trae dalla maggiore o minore eccellenza di natura negli animali, ma sì dall' essere ornato e compimento delle diverse parti del mondo.

La natura della luce in qualche subbietto fu creata al principio, quando fu creata la sostanza de' luminari. Nel quarto giorno il subbietto della luce venne formato, cioè sortì virtù a determinati effetti. E poi dell'etere luminoso creato al principio, e della impulsione fu già discorso.

Nel settimo giorno nessuna cosa fu primamente creata e soltanto gli si attribuisce che in esso fu il riposo di Dio ; così conchiude Sant'Agostino. Gli altri santi dottori rispondono che al settimo giorno non fu creata cosa di nuovo, ma che il mondo sortì stato nuovo, cioè un te-

nore stabile che niente di nuovo aggiunge. Il perchè dopo le sei giornate che abbracciano la prima istituzione di tutti gli esseri, occorreva far motto della cessazione dalle opere e cenno del riposo di Dio.

§ 2. — I giorni della creazione furono sei e non un sol giorno, come si rende aperto dal tenore Biblico. *E fu fatto della sera e della mattina il primo, il secondo, il terzo giorno* e via discorrendo, la quale espressione non sarebbe vera, se in un sol giorno Dio avesse creato, distinto, ornato il visibile universo.

Si ricordi il lettore che S. Agostino opinò farsi motto nella narrazione Mosaica di giorno uno e settemplice; cioè fatto conoscere con sei manifestazioni distinte agli angioli. Ogni manifestazione di una parte dell'epopea mondiale è chiamata giorno e giorno può chiamarsi con verità una successione di pensieri e di affetti. Il primo giorno, secondo S. Agostino, è il primo intuito angelico che apprende e comprende la prima parte: il secondo giorno è il secondo intuito della seconda opera divina; e via discorrendo. Si afferma che ciascuna opera fu fatta in qualche giorno, perchè Dio niente produsse in natura che non avesse prima infuso alla mente angelica, la quale può molte cose insieme conoscere precipuamente nel Verbo, in che ogni angelica conoscenza si compie e termina. Laonde, secondo S. Agostino, il giorno non si distingue secondo l'ordine della successione, non secondo

l'ordine della produzione, ma secondo il naturale ordine delle cose che furono obbietto di conoscenza.

E la conoscenza può chiamarsi giorno, perchè la luce è cagione del giorno e si afferma delle spirituali cose in senso proprio e non in senso traslato, siccome altrove fu detto. Secondo gli altri dottori per le sei giornate si mostra la successione dei temporali giorni e la successione nelle origini delle cose da Dio create. Dal che emerge che quanto alla lettera del *Genesi* le due sentenze svariano assai.

Quanto poi al modo delle origini il divario non è di grande rilievo. S. Agostino per la *terra* e per le *acque* create in principio intende la materia informe: per la creazione del firmamento, per l'adunamento delle acque e l'apparizione dell'*asciutta* intende la impressione delle forme nella corporale materia.

Gli altri dottori per la terra e per le acque intendono gli elementi sotto le loro natie forme e per le opere compiute poscia dal creatore intendono una cotale distinzione fatta ne' corpi, già recati alla esistenza.

Quanto alle piante e agli animali che gli altri pongono creati in atto nelle sei giornate, Sant' Agostino afferma la creazione in potenza. Dio avrebbe, secondo lui, dato alle acque e alla terra virtù di germinare e di generare a suo tempo. Ma perchè S. Agostino afferma che tutte le opere dei sei giorni furono compiute insieme, ne se-

gue che uno e medesimo è il modo di origine, secondo lui e secondo gli altri dottori. Nella prima istituzione la materia fu sotto le sostanziali forme degli elementi e non furono nè animali, nè piante in atto; lo svario è dunque lieve.

Rimangono tuttavia quattro caratteri che disguagliano la sentenza di S. Agostino dalla sentenza degli altri. Secondo la comune dei dottori, dopo la prima produzione delle cose, cioè del cielo, della terra e delle acque, vi fu qualche tempo in cui non era luce, dacchè la luce fu creata nel primo giorno. Vi fu tempo che il firmamento non era, perchè creato nel secondo giorno. Vi fu tempo in che non appariva dalle acque disceverata la terra, nè splendevano i luminari, le quali cose furono fatte nel terzo e nel quarto giorno.

Or questo non puoi dire secondo S. Agostino, il quale pose tutto creato in atto e ad un tempo.

L' una e l' altra opinione senza jattura della fede può ritenersi.

Ob. Mosè dice: *Queste sono le origini del cielo e della terra quando furono creati nel giorno, in che Jeova fece il cielo e la terra e ogni virgulto del campo, prima che spuntasse in terra ;* ora il cielo e la terra furono fatti nel primo giorno e i virgulti nel quarto. Come dunque Mosè gli unisce e numera in un sol giorno? Parrebbe doversene inferire che il primo e il terzo furono un giorno solo. La Scrittura dice: *Colui che vive creò insieme le cose tutte.* (Eccles. XVIII).

Se il settimo giorno fosse un che di distinto dagli altri, sarebbe un che di nuovo e non creato da Dio, il quale nel settimo giorno si riposò, cioè cessò dal creare.

Se tutti questi giorni non fossero un sol giorno, ne segue che Dio in ciascun giorno avrebbe cessato dall' operare, il che è superfluo. E di vero, tutta l' opera che si attribuisce ad un giorno si fa in un' istante, ad esempio, la produzione della luce, la produzione del firmamento.

R. I virgulti del campo furono creati nel primo giorno in virtù e non in atto, come emerge dalla espressione *prima che spuntasse in terra,* inquantochè nel primo giorno fu impressa virtù germinativa alla terra; al terzo giorno si svolsero a fregiare ed ammantare la terra. S. Agostino ne attribuì la origine al terzo giorno, perchè in terzo luogo furono presentati alla conoscenza degli Angioli.

Colui che vive creò insieme le cose tutte; quanto alla sostanza, a dir così, informe, non quanto alla formazione, che si compì mercè la distinzione e l' ornato.

Nel settimo giorno Iddio si cessò dal creare nuove specie, cioè dal fare opere nuove, ma non dal propagarne altre, al che si appartiene che giorni succedano a giorni e stagioni a stagioni, come è palese.

La produzione d' un' opera non già in un istante, ma in un giorno si compì, e questo non

perchè Dio avesse mestieri di tempo nell' operare, ma affinchè si serbasse legge d' ordine nella prima istituzione della natura e ai diversi stati del mondo diverse giornate corrispondessero.

§ 3. — La Scrittura adopera parole tutte acconce ad esprimere le opere de' sei giorni; e la ragione suprema è che ivi l' autore stesso della natura dà contezza delle sue fatture e il tenore delle espressioni attempera all' indole dell' umano ingegno, povero e fiacco a intendere la mirabile epopea del creato.

Ob. Allegheremo qui le parole che all' uomo hanno parvenza e sentore di sconvenienti a sgombrare via dubbi che potrebbero pullulare in mente dei leggitori.

Nella creazione del cielo e della terra non si fa motto del *Verbo*, come se ne fa alla produzione della luce e del firmamento; ora il *Verbo* è principio fontale e archetipo, dal quale tutto emana e alla cui imitazione tutto si forma.

Nella Scrittura non si parla della produzione dell' acqua, la quale, come tutte le altre cose, trae la origine da Dio.

Nella creazione del cielo e della terra e nell' opera del secondo giorno non è detto: *Vide Dio che era buono*, come nelle altre opere divine si dice. Allo Spirito Santo non si addice l' essere portato, nè lo avere sito e postura nello spazio, il che si accenna col dirsi lo spirito di Dio era portato sopra le acque.

Leggesi che Dio disse: *Si faccia il firmamento e fu fatto*, e poco appresso si aggiunge: *Dio fece il firmamento*, il che ha parvenza di superfluo, come è palese. La sera e il mattino non dividono bastevolmente il giorno. Avvi il meriggio; e vi sono anche altre parti.

Al *secondo* e al *terzo* non risponde l'*uno*, ma il *primo* e il *quarto*. Laonde è chiaro che si scorge nel racconto Biblico un tenore di eloquio strano.

R. Nella creazione del cielo e della terra si fa cenno del *Verbo;* ma in altra guisa che nell' opera della distinzione e altresì dell' ornato. Nell' opera di creazione è il vocabolo *principio* che può essere inteso eziandio pel *Verbo*, principio fontale e archetipo di tutto. Nell' opera della distinzione e dell' ornato si formarono le creature; or la formazione è fatta da Dio pel Verbo suo intellettuale, come la formazione delle opere di arte si fa pel tipo ideale che splende in mente all' artefice. Ecco il perchè nell'opera della distinzione e dell' ornato si pone la formula: *Dio disse.* Nell'opera della creazione, in che la materia informe è recata alla esistenza, si fa cenno al Verbo con la parola *principio.*

Secondo S. Agostino pel vocabolo *terra* s'intende la materia di tutti i corpi, di che segue che nessuna creatura fu pretermessa. Secondo gli altri si fa cenno dell' acqua col vocabolo *firmamento*, che è corpo mediano tra cielo e terra. Tutti gli elementi sono significati dalla Scrit-

tura col vocabolo *terra.* Nel Salmo 148 è detto: *Lodatelo dalla terra;* e di presente si soggiunge: « *Fuoco, grandine, neve, ghiaccio* » or secondo l' una e l' altra spiegazione non è omessa l'acqua.

Nell' opera della creazione si discerne un che di rispondente al *vidit Deus quod esset bonum*; e qui si ponga mente e studio al *portarsi dello spirito divino sopra le acque.* Il portarsi sopra le acque non designa moto locale, imperocchè lo Spirito Santo non sovrasta di luogo, ma di potestà. Si vuol dunque indicare che Dio non ama, perchè abbia bisogno delle cose amate. L' amore d' indigenza ci assoggetta alle cose amate, non l' amore di potestà, come è quello di Dio.

S. Basilio spiega così: Lo spirito di Dio soprastava all' elemento delle acque, cioè scaldava e vivificava la natura delle acque a somiglianza di colomba che cova; e così immetteva in esse virtù vitale. Molti animali s' ingenerano nelle acque e umidi sono i semi degli animali. Anche la vita spirituale si dà per l' acqua, come è chiaro dal battesimo, senza del quale non si entra alla eterna vita. Lo irraggiare l' essere si designa col muoversi dello Spirito Santo sopra le acque, la conservazione dell' essere si designa colla formula *vide Dio che era buono,* le quali due cose, cioè irradiare e conservare l'essere appartengono al divino amore.

Si oda S. Agostino: Il *fiat,* il *factum est,* il *fecit* sono accenni al trino modo di essere delle

cose nel Verbo, nelle angeliche menti e nelle proprie nature. Il *fiat* designa l' essere delle cose nel Verbo, il *factum est* l' essere delle cose nelle menti angeliche, il *fecit* l' essere delle cose nella propria natura. E perchè col nome di *luce* (in sentenza di S. Agostino) si descrive la origine degli angioli, non fu di mestieri l' adoperare il *fecit ;* l' essere degli angioli nel Verbo è designato col *fiat*. Il *factum est* designa gli angioli creati nello splendore delle loro nature; ecco il tramite delle cose nell' uscire all' atto della esistenza.

Secondo gli altri dottori la risposta è così: Nel *fiat* si esprime il divino impero, nel *factum est* il compimento dell' opera. Bisognava dir nettamente come le cose furono fatte a sgombrar via l' errore di chi avrebbe affermate le visibili cose fatte per ministero angelico. Il *Deus fecit* sgombra via quest' errore. Il perchè nelle singole opere al *factum est* si aggiunge sempre qualche parola, *fece*, *distinse*, *chiamò*. L'artefice onnipotente crea gli angioli; crea, distingue, orna dinanzi ad essi plaudenti; non li chiama ad essergli compagni in creando.

S. Agostino pel *vespro* e pel *mattino* intende conoscenza che appella vespertina e matutina. S. Basilio dice: Si costuma di chiamare tutto il tempo dalla principale parte, cioè dal giorno. Giacobbe favellando della peregrinazione sua parla di giorni, senza cenno alle notti. Il vespro e il mattino si pongono come termini del giorno,

di cui il mattino è principio e termine il vespro. O col vespro si vuol significare il principio della notte e pel mattino il cominciamento del giorno. Conveniva che in narrando le origini delle cose i soli principii dei tempi si designassero. Si premette il vespro, perchè incominciando il dì dalla luce, la prima cosa che ti occorre è il termine del giorno, cioè il vespro, e poi il termine delle tenebre e della notte, cioè il mattino. O pure (nota il Crisostomo) si designa che il giorno naturale non termina al vespro, ma sì nel mattino.

È tenore della Lingua Santa il porre in luogo del numero ordinativo il numero cardinale, laonde *uno* è il medesimo che *primo*. Nella prima istituzione delle cose si volle designare che le ventiquattro ore appartengono a un giorno solo.

E però si pone l' *uno*, onde la misura del giorno naturale si compie. O volle farsi cenno che il dì si compie pel ritorno del sole ad uno e medesimo punto, o perchè, compiuto il settenario, si torna al primo, che è uno e medesimo con l' ottavo. Così S. Basilio. Le sei giornate sono, come a dire, sei canti dello stupendo poema che è l' universo, del quale Dio stesso si applaude nelle divine Scritture da lui dettate. Meglio che investigare i perchè dell'opere è cantare l' inno a Dio creatore, la cui arte infinita vince e soverchia l' umano ingegno.

Questione XI.

DELL' UOMO

Compiuta la trattazione della creatura spirituale e della corporale, è da imprendere lo studio dell' uomo che di spirituale e di corporale sostanza è composto ; prima quanto alla sua natura e poi quanto alla origine. La considerazione intorno all' uomo si appartiene al teologo, non dal lato del corpo, sì dal lato dell'anima, e però la prima considerazione ha per obbietto l' anima ; e siccome secondo Dionigi tre cose, cioè essenza, virtù, operazione trovansi nella spirituale sostanza ; esordiremo dal fare accurato studio della essenza investigando se l' anima sia corpo, se ella sia sussistente e d' incorruttibil natura, se di una specie con gli angioli ; disquisizioni vitali e splendide.

§ 1. — L' anima non è corpo. Dell' anima, dice S. Agostino, assolutamente si afferma che non ha mole e per luogo e spazio non si distende, il che si afferma dei corpi. E qui nota che per anima s' intende il primo principio della vita in quelle cose che appo noi vivono, laonde le cose animate appelliamo vive e non vive le inanimate. Inoltre è da por mente che la vita si manifesta in due cose, nel moto e nella conoscenza, il perchè le sole cose che

hanno conoscimento e muovono sè son da reputare e chiamare vive. I savi antichi, non bastando a trascendere la immaginativa, pensarono e dissero non esistere altro che corpi e ragionavano, o meglio sragionavano, sillogizzando così: Ciò che compie operazioni vitali è corpo, l' anima compie operazioni vitali; dunque ella è corpo.

A dileguare il sofisma va chiarito che un corpo può bene essere strumento di operazione, come ad esempio, il cerebro e il cuore, ma primo principio di operazioni vitali non è, nè può mai essere corpo, imperocchè il vivere non conviene al corpo, inquanto è corpo, altrimenti vivrebbe ogni corpo, ma inquanto è tale corpo, cioè conviene all'anima, che rende animato e vivente il corpo. Il calore che fa caldo un corpo non è il corpo, ma sì l' atto del corpo; e per simil guisa l' anima che è primo principio di vita nelle cose che appo noi vivono, è l' atto del corpo da lei vivificato, ma non è corpo.

Ob. L' anima è movente mosso; dunque ella è corpo.

L'anima tocca il corpo e conosce i corpi; dunque ella è corpo.

R. L'anima si muove al muoversi del subbietto, cui ella informa e vivifica, laonde non è di necessità che sia corpo. E tocca il corpo con la sua virtù, non mercè della quantità dimensiva da cui va netta.

Non si richiede che il conoscente sia in atto

simile al conosciuto, basta che gli si assomigli mercè di una specie o forma ideale cui astrae con la virtù intellettiva. Perchè io conosca il fuoco non è punto di necessità ch' io sia fuoco, basta che io ne abbia la specie e forma ideale in me.

§ 2. — L' anima umana è sussistente. Chi discerne, dice S. Agostino, la natura della mente essere sostanza e non corporea, s' accorge che gli affermanti il contrario errano, perchè aggiungono ad essa le fantasie corporali, senza di che nessuna natura può mai pensarsi.

La dimostrazione così procede: L' anima umana è principio d' intellettuale operazione, dunque ella è sussistente. E di vero, ciò che opera di per sè fa di mestieri che di per sè sussista, imperocchè l'operare è dell' ente in atto e secondo il tenore dell' essere è il tenore dell' operare; ora l' anima umana di per sè intende senza intrinseca dipendenza dai corporali organi che soltanto forniscono la materia al conoscere, laonde ella è sussistente.

Se l' anima fosse corporea, questa determinatezza di natura impedirebbe il conoscimento delle cose da sè distinte. La lingua dell' infermo, ad esempio, aspersa di umore colerico amaro non può percepire il dolce; tutte le cose a cosiffatto infermo hanno sentore di amaro. Se dunque l' anima intendesse per l' organo corporale, la natura di esso organo, come quella che è determinata, impedirebbe di tutti gli altri

corpi la conoscenza. Poni che un determinato colore fosse non pure nella pupilla, ma nel vaso di vetro, il liquore infuso ivi dentro apparirebbe tutto di quel colore; e la cosa è da sè manifesta. Dal conoscere pertanto che fa l' anima tutti i corpi, ne siegue che ella è incorporea e di per sè sussistente.

Ob. Chi dice *questo sussistente* dice un che di compiuto, cioè qualcosa che consta di materia e di forma. Ciò che sussiste opera; ora l'anima non può dirsi operante. Il dire che l' anima sente o intende, scrive Aristotele, è come dire che ella edifica e tesse.

L' intendere che è nativo e precipuo atto dell' anima non si compie senza il fantasma, il quale è corporeo, dunque l' anima non è sussistente.

R. Il sussistere può significare il non aderire ad altro, come a subbietto e può esprimere lo stare da sè, come un che di compiuto in natura di qualche specie. L' anima non aderisce ad un altro, non è in un altro come in subbietto; ma non è sostanza compiuta, è parte sol della specie.

Aristotele parla in sentenza di coloro, pei quali lo intendere altro non era che moto; e allora stava bene il dire che l' anima senza il corpo non intende, come senza il corpo non edifica, nè tesse.

Alle qualità accidentali non può attribuirsi per nessuna guisa lo esistere per sè, perchè sono in un altro, come in subbietto. Alle parti

per qualche modo si attribuisce lo esistere e l' operare, dicendosi, ad esempio, che l' occhio vede, benchè sia più proprio e più vero il dire che l' uomo vede per l' occhio. L'anima umana non aderisce, ma è parte, laonde le si attribuisce in qualche modo la operazione, benchè sia più proprio e più vero l'attribuirla al composto. Più vero è il dire che l' uomo intende per l'anima, che non il dire l' anima intende. Il paragone dell' edificare e del tessere vale quanto al doversi attribuire le operazioni a tutto il composto e non alla parte ; ma non vale quanto al resto, perchè l' edificare e il tessere si compiono per l' organo corporale, il che alla operazione intellettiva è straniero.

L' anima umana ha mestieri di corporali fantasmi nella vita presente, ma ne ha mestieri come di obbietto o materia a formare la specie e non come di organo o strumento a intendere, chè lo intendere è schiettamente intellettuale. Nè dall' aver mestieri di fantasmi e di sensi siegue punto ch' ella non sia sussistente ; l'animale sussiste, eppure ha mestieri de' sensibili, affinchè il sentire si compia in lui.

§ 3. — Le anime de' bruti non sussistono, e si dimostra così :

Le forme sussistenti hanno proprie operazioni, come è manifesto da quel che è detto di sopra ; or le anime de' bruti non hanno operazioni proprie, ma tutte le operazioni son del composto. E che sieno del composto si chiarisce da

questo che le compiono tutte con mutamento del corpo, come apparisce dalle operazioni del vedere, in che la pupilla per la specie del colore è mutata.

Ob. Le anime umane sussistono; dunque anche le anime de' bruti, chè di ambedue uno è il genere. Il sensibile sta al senso, come l' intelligibile all' intelletto; or l' intelletto intende senza il corpo, dunque il senso attinge il sensibile eziandio senza il corpo.

Le anime de' bruti muovono il corpo; ora il muovere non conviene al corpo, dunque si appartiene alle anime de' bruti l' essere incorporee e il sussistere.

R. L' uomo conviene nel genere col bruto, ma di specie si disferenzia, il che ha sua ragione nella diversità delle forme; or non è di necessità che ogni differenza di forma induca diversità eziandio nel genere.

Il sensibile sta al senso, come l' intelligibile all' intelletto; e qui il paragone corre; ma nel rimanente non ha valore. Il senso infatti patisce per mutamento di organo, laonde si dice a modo di assioma il sensibile eccellente lede il senso e lo guasta, dove che l' intelligibile sommo non lede l' intelletto, ma col suo splendore lo perfeziona. L' intendere è peculiare atto dell' anima, compiendosi senza ministero di organo corporale, il che non si avvera mai del sentire.

Il muovere, vuoi imperando, vuoi eseguendo,

non conviene all' anima senza il corpo, laonde non segue che l' anima del bruto sia sussistente. Essa è incorporea, perchè è principio primo di vita nel bruto, ma perchè opera per facoltà tutte organiche, ne conseguita che nell' operare e nell'essere sia dipendente dalla materia. L'usignolo canta, ma non intende le ragioni de' numeri alla cui scienza è sottordinata la musica: è stata la impressione della ragione eterna che ha empìto a lui la gola di canto sì melodioso.

§ 4. — L' anima non è l' uomo.

S. Agostino loda e commenda Varrone, il quale disse: L' uomo non è, nè l' anima sola, nè il corpo solo, ma sì anima e corpo insieme.

E di vero, la materia è parte della specie umana; dunque l' anima è parte dell' uomo e non è tutto l' uomo. E qui nota che avvi una materia detta *segnata*, cioè queste determinate carni e determinate ossa, e siffatta materia si chiama principio d' individuazione che è quanto dire il perchè l' uno individuo si distingue dall' altro dentro il cerchio della medesima specie. Avvi poi una materia detta *comune*, cioè carni e ossa, le quali cose appartengono alla natura dell' uomo. Questa comune materia è appartenente alla specie e parte di essa specie; e si dimostra così:

Ciò che entra nella definizione, per la quale si chiarisce e determina la essenza o quiddità della cosa, è appartenente alla specie; or la materia comune, cioè il corpo entra nella defini-

zione, laonde appartiene alla specie, ed è parte di essa specie sotto la quale gli individui son contenuti. Il vocabolo *individuo* dice quest' anima e queste carni, dunque si appartiene alla specie umana l' avere queste carni e queste ossa e quest' anima; di qui emerge l' uomo.

Se il sentire si compisse senza ministero di organi e la sola anima sentisse, l' anima sarebbe l' uomo, ma il sentire non è dell' anima sola, sì del congiunto o composto, il perchè l' uomo non è l' anima, ma un composto di corpo e di anima.

Ob. Ciò che è dentro l' uomo è l' uomo; or l' anima è dentro l' uomo e l' Apostolo lo appella *uomo interiore* (II ai Cor. IV).

L' anima non è sostanza universale, ma particolare ed è il medesimo che ipostasi; or la ipostasi nella razionale natura è persona; dunque l' anima è persona umana ed è l' uomo.

R. L'Apostolo chiama uomo interiore l'anima, non perchè sia tutto l' uomo, ma perchè è la principale parte dell' uomo. La sensitiva parte si chiama l' *uomo esteriore* ed è reputata principale parte da coloro che s' infatuano nell'amore delle sensibili cose. S. Paolo vuole che l'anima alienandosi dalla materia, cui è congiunta, per la strenuità del pugnare e del contemplare le superne ed eterne cose si rinnovelli.

L' anima è sostanza particolare, ma non è ipostasi. Perchè una cosa si nomi e sia ipostasi, non basta che sia particolare sostanza, ma si ri-

chiede che sia sostanza compiuta in sua specie e non parte della specie. La mano e il piede non ponno dirsi ipostasi, nè persone, benchè sieno sostanze particolari. Così è dell' anima, la quale non può dirsi persona, ma parte della persona.

§ 5. — L' anima non è composta di materia e di forma; e si dimostra così: L' anima o secondo tutta sè è forma del corpo o secondo una parte è forma e secondo l' altra è materia; ora non può dirsi che secondo tutta sè ella è forma del corpo, perchè la materia, essendo in potenza non può essere parte della forma che è l' atto, e la potenza e l' atto si distinguono e si escludono, come è manifesto. Se poi si affermi che secondo una parte di sè ella è forma, e allora questa parte chiameremo forma e anima e l' altra sarà non l' anima, ma il primo animato. È poi al tutto impossibile che parte della forma sia la materia. Inoltre l' anima conosce le cose nella loro essenza, dunque accoglie in sè le forme assolute e non ristrette dalla materia, dunque è senza materia, dacchè il modo dell' essere accolte in un subbietto le forme è sempre secondo il modo di essere del subbietto.

Poniamo che l' anima intellettiva sia composta di materia e di forma, ne segue che ella avrà sol contezza dei singolari, e te lo dimostrano le potenze appellate organiche che non accolgono in sè se non forme individuali, cioè inquanto sono in questa determinata materia;

or l' anima umana, come vedremo, dalla materia universaleggiando assorge ai divini archetipi e a Dio, nel cui immutabile essere con amorosa contemplazione s' immerge.

Ob. L'anima è in potenza a intendere; dunque partecipa della potenza prima, imperocchè è comune dettato che i partecipanti della potenza prima hanno materia in sè.

L' essere soggetto e il tramutarsi è appartenenza della materia; or l' anima è soggetta a virtù e si tramuta dalla ignoranza alla scienza.

Le cose che non hanno materia non hanno causa del loro essere, dice il filosofo; or l'anima ha causa del suo essere; dunque ha in sè materia.

Ciò che non ha materia ed è schietta forma è puro atto e infinito; or l' anima non è atto puro e le ripugna la infinitezza.

R. L'anima è in potenza non alle forme individuali, sì alle universali, il perchè non partecipa alla prima potenza che è la materia.

Il paragone dell' atto primo, onde tutti gli atti partecipano della potenza prima, non regge. Il primo atto acchiude tutta la plenitudine e tutto lo splendore dell' essere e di esso partecipano tutte le cose che sono in atto. Ma ciò non si avvera della potenza prima. Questa non è da sè nè per sè, ma per l' atto, e però secondo la diversità degli atti è la diversità delle potenze, dovendo queste essere all' atto proporzionate. Non avvi una potenza che sia capevole di tutti

gli atti, altrimenti la potenza passiva o recettiva si adeguerebbe alla potenza attiva del primo atto, il che è assurdo.

Altra è la potenza della materia e altra è la potenza dell' intelletto, l' una è a forme individuali, l' altra è a forme universali e assolute.

Le cose che sono senza materia non hanno causa formale del loro essere, come l' hanno i composti; hanno però la causa effettrice che gli trae all' atto della esistenza. Affinchè una cosa possa appellarsi *atto puro* non basta che sia forma senza materia, fa di mestieri che non sia stata recata alla esistenza da un' altro. Il perchè Dio solo, che è l'essere suo sussistente, è atto puro e d' infinita bellezza splende.

Questione XII.

INCORRUTTIBILITÀ DELL'ANIMA UMANA

§ 1. — L' anima umana è incorruttibile. S. Dionigi dice: Questo hanno dalla bontà divina le anime umane che sono intellettuali ed hanno sostanziale e incorruttibile vita.

L' anima è forma sussistente a cui conviene l' essere di per sè; dunque non puoi dall' essere

suo scinderla, separarla; dunque è incorruttibile, dacchè il corrompersi non è altro che perdere l'essere, come è manifesto.

L'anima non si corrompe al corrompersi del subbietto, cui ella vivifica, perchè così corromponsi gli accidenti e le materiali forme non sussistenti; or cosifatta non è l'anima umana, dunque è incorruttibile.

E poniamo che l'anima fosse composta di materia e di forma, come errando dissero alcuni, tuttavia non si dimostrerebbe che ella è corruttibile, dappoichè il generarsi e il corrompersi vengono dai contrarii e si avviano a contrarii termini; or l'anima non ha contrarii, siccome quella, in che sono le ragioni de' contrarii conosciuti da lei allo splendore di una e medesima scienza.

L'anima umana ha naturale brama di sempre essere; dunque è incorruttibile, chè il naturale desiderio non può essere indarno. Dio lo ha impresso ed è argomento d'incorruttibil natura. Le brame sono della stessa natura del subbietto che le concepisce e le nutre in sè; da sempiternità di brame si arguisce incorruttibilità di natura. Il bruto tende al bene presente e sentito, perchè il senso apprende il presente, l'uomo si protende al futuro e all'eterno, perchè l'intelletto apprende l'essere assolutamente e secondo ogni tempo. Questa brama lo chiarisce d'altra natura che il bruto.

Ob. Nell'Ecclesiastico è detto: Niente ha

l'uomo di più che il bruto; uno è de' giumenti e degli uomini il fine.

L'anima è tratta dal niente; dunque al niente tende, chè il fine dee essere corrispondente al principio.

L'anima non può compiere il suo nativo e peculiare atto che è l'intendere, senza il fantasma corporeo; dunque allo spegnersi del corpo si spegne.

R. Le allegate parole, che sono dei pensamenti degli empi, si avverano quanto al corpo che nel giumento e nell'uomo è dalla terra e in terra torna, ma non quanto all'anima. L'animale sente, l'uomo intende e il verace essere e la verace vita dell'uomo incomincia oltre tomba.

L'anima è dal niente e non tende al niente per potenza passiva che abbia in sè, ma può essere recata al niente per potenza attiva che in altrui splende, cioè in Dio, il quale la recò all'atto della esistenza. Come il potere esser creata non arguisce nella creatura potenza passiva ad essere, ma sol potenza nel creatore, così il potere essere annichilata non arguisce nell'anima potenza alcuna al non essere, ma sol potenza in Dio di rimanersi dall'irraggiamento dell'essere. Al cessare di questo influsso irradiativo dell'essere, ogni creatura sarebbe recata al niente.

L'intendere per via di fantasmi appartiene all'anima, inquanto è unita al corpo; snodata che sia dal corpo, sortisce altro modo d'inten-

dere alla guisa delle sostanze separate, come vedremo.

§ 2. — L' angiolo e l' anima umana sono di specie diversa e naturalmente ineguali. Origene errò ponendo che l' anima e l' angiolo sono di una medesima specie, e sol ne' moti del libero arbitrio svariano, inquanto si dilungano più e meno da Dio, il che sarebbe differenza accidentale soltanto; ma il vero è che si disferenziano nelle operazioni naturali, dunque eziandio nella specie.

Nelle sostanze che non si compongono di materia e di forma non può trovarsi diversità e distinzione di numero che non tragga seco diversità e distinzione di specie e naturali disuguaglianze; ma l' angiolo e l' anima sono forme sussistenti e non composti di materia e di forma, laonde si disferenziano di specie e sono naturalmente ineguali. Se la bianchezza, ad esempio, esistesse sciolta da ogni subietto, non si potrebbe apprendere se non come una di numero, essendo che questa da quella bianchezza non si distingue se non perchè trovansi in diversi subietti. Che poi l' anima umana e l' angiolo sieno naturalmente ineguali, si chiarisce da questo, che la diversità di specie non si scompagna mai da inegualità naturale, chè sempre l' una specie in perfezione sorpassa l' altra, come nella specie de' colori è palese.

E dato che l' angelo e l' anima umana si componessero di materia e di forma, non se ne

arguirebbe già medesimezza di specie, perchè il principio di distinzione non potrà essere se non la materia o la forma; or l' una e l' altra cosa ripugna.

Non può essere la materia il principio che distingue, se ella stessa non sia divisa da quantità dimensiva; or di questa sono privi l' angiolo e l' anima. Non può essere la forma, dacchè ogni distinzione proveniente dalla forma è specifica e trae seco inegualità naturale. Laonde, conceduto altresì che l' anima e l' angelo si componessero di materia e di forma, sarebbero sempre di specie tra sè distinti. Come poi le anime umane, benchè sussistenti, si distinguano di numero dentro la stessa specie, lo vedremo nella questione seguente.

Ob. L'angelo e l' anima umana sono ordinati al medesimo fine, cioè alla beatitudine; dunque alla stessa specie appartengono.

L' anima umana e l' angiolo convengono nell' essere intellettuale che è culmine della nobiltà di loro natura; dunque non si disferenziano di specie.

Il corpo è fuori della essenza dell' anima, dunque non appartiene alla specie dell' anima; e l' angelo e l' anima umana si disferenziano soltanto per l' essere o no uniti al corpo.

R. Le cose ordinate al medesimo fine prossimo e naturale sono della stessa specie, non già le ordinate al medesimo fine remoto e ultimo.

L' essere intellettuale è indeterminato e co-

mune a molti gradi d' intellettualità, come l' essere sensibile è comune a tutti i sensibili, benchè di specie distinti; or l' angelo e l' anima convengono nello splendore della intellettuale natura, ma non convengono nel grado della natura, il perchè sono di specie diverse.

Il corpo è fuori della essenza dell' anima, ma l' anima ha dalla sua essenza o natura il potere e il dovere essere unita al corpo, laonde non essa, ma il composto, a parlare con proprietà, è nella specie.

Lo aver mestieri del corpo a compiere la naturale sua operazione dimostra che ella ha nella gerarchia intellettuale un grado inferiore all' angiolo, il quale è straniero al corpo. Fu errore di Origene il solo disguagliare l' anima e l' angiolo per la diversità dei moti del loro libero arbitrio. Secondo lui, le anime sarebbero state spiriti puri e radiosi della stessa intellettualità degli angioli, ma tralignati e avvinti in supplizio ai corpi; or la diversità che si trae dal libero arbitrio aderente con più o men forte amore all' immutabile è diversità accidentale, non è specifica. Il quale errore fu dalla Chiesa nè suoi Concilii sgombrato via e colpito di anatema. Dio non avvinse l' anima al corpo, come a luogo di supplizio, ma come a tempio. L' uomo per gli occhi le bellezze, per le orecchie le armonie del creato accoglie in sè e con la lingua, che è quasi plettro, modula e canta l' inno al suo creatore.

Questione XIII.

DELL' UNIONE DELL' ANIMA COL CORPO

Abbiamo discorso della natura o essenza dell' anima, ora conviene che prendiamo a studiare la unione di lei col corpo investigando se ella ne sia sostanziale forma e unica forma, se immediatamente si unisca e sia tutta in tutto il corpo e tutta in qualunque parte di esso.

§ 1. — Il principio intellettivo è sostanziale forma del corpo umano. Il tenore dialettico della dimostrazione è così:

Ciò che attua e trae ad una specie di ente ed è primo principio di proprietà e di operazioni è forma sostanziale; ora il principio intellettivo fa tutto questo nell' uomo, cioè lo determina ad una certa specie di ente ed è principio delle proprietà e delle operazioni, onde dal bruto si disferenzia; dunque il principio intellettivo, o l'anima razionale che suona il medesimo, è sostanziale forma del corpo umano. A conferma di questo ragionamento grave fa d' uopo notare che la differenza propria di una cosa non si trae d' altronde che dalla forma propria; e questo è innegabile.

Se il principio intellettivo non si unisce al

corpo come sostanziale forma, ne segue che l' atto dell' intendere non si può per nessuna guisa attribuire all' uomo, non per *accidens*, perchè conviene a lui inquanto è uomo; non secondo tutto l' essere suo, dacchè il corpo non intende, ma sente; fa di mestieri adunque che secondo una parte che è la organica senta e secondo la inorganica intenda e che il corpo sia parte dell' intelligente e che l' intelletto sia per qualche guisa congiunto al corpo.

E qui è da studiare il modo come il principio intellettivo si unisce al corpo.

Il Commentatore di Aristotele disse: Le intelligibili specie si disposano ai fantasmi, i quali sono nel corpo e per questo modo si afferma e dice che l' uomo intende. Ma dall' essere i fantasmi nell' uomo non siegue che possa attribuirsi all' uomo lo intendere, sì piuttosto che l' uomo e i fantasmi che sono in lui sieno intesi, come dall' essere i colori nella parete e le specie dei colori nell' occhio non ne conseguita che alla parete si attribuisca il vedere, imperocchè non si dice che la parete vede, ma che ella è veduta. Fu dunque stranezza il porre l' intelletto possibile separato e lo affermare che le specie intelligibili si disposano ai fantasmi e che sol per ragione di siffatto connubio si attribuisce all' uomo lo intendere.

Errò del pari chi disse l' anima unita al corpo come motore al mosso, sì che dall' intelletto e dal corpo emerga un tutto, a cui possa

attribuirsi lo intendere. E che sia stranezza ed errore si pare da questo che il movimento si compie per impulso del volere e del sensitivo appetito, il che presuppone il conoscimento, laonde bisogna dire che l' uomo è mosso, perchè intende, e non che intende, perchè egli è mosso.

Se l' anima si afferma unita al corpo, come motore al mosso, ad esempio, come l' artefice allo strumento, ne siegue che l'atto dell' intendere procede da un principio che è fuori della essenza di colui che è mosso, laonde sarebbe atto transeunte, il che non è vero, perchè lo intendere è atto che si compie nell' intelletto.

Se l' intendere fosse da un principio unito all' intelligente soltanto come a motore, ne seguirebbe lo attribuirsi all' uomo quasi a strumento, come il piallare alla pialla, il che è assurdo, perchè lo intendere non si compie per istrumento corporeo.

E poi, quando si dice che l' uomo intende, o vuol significarsi che l' uomo intende secondo una parte del composto che emerge dal movente e dal mosso, o vuol significarsi che l' uomo intende secondo tutto il composto. Se voglia dirsi che secondo una parte intende, ne segue che l' atto dell' intendere non può attribuirsi all' uomo, chè l' opera di una parte non può attribuirsi e recarsi all' altra. Se vuol dirsi che l' uomo secondo tutto il composto intende, ne conseguita che esso non è più uno, nè ente, ma

si due enti, cioè il movente e il mosso; e la cosa è manifesta. Fa d' uopo adunque che il principio intellettivo sia unito all' intelligente e unito come forma e come sostanziale forma.

Il principio della operazione propria e naturale è in ciascuno operante, come forma da cui sortisce la specie; or l' intendere è propria e naturale operazione dell' uomo, inquanto è uomo, e per lo intendere tutte le altre cose trascende, laonde l' anima razionale è forma e forma sostanziale dell' uomo. E siffatta unione sostanziale è richiesta, affinchè l' atto dell' intendere possa attribuirsi al sussistente in natura umana, all' *io*, come si costuma di dire oggi.

E qui pullula a piè del vero il dubbio. Come mai si afferma che l' intelletto e lo intendere non sono atto di nessun corpo e tuttavia si dice che il principio intellettivo è forma sostanziale del corpo, a cui dà l' essere umano? La risposta è che l' anima razionale, per quantunque unita al corpo, non è tutta immersa nella materia, ma la eccede e sorpassa in questo che ella ha peculiare virtù e operazione, al cui splendore non partecipa il corpo. Laonde ella è atto del corpo secondo la essenza e non è atto di nessun corpo secondo la intellettiva virtù; e questo conviene a lei, come a nobilissima delle forme che sono in materia.

Ob. L' intelletto è separato e non è atto di nessun corpo, secondochè è stato di sopra detto; come dunque può unirsi al corpo?

Se l' intelletto si unisce al corpo, è accolto e inchiuso in materia determinata e così ha esso altresì determinata natura, nè può esser conoscitivo di tutte le cose.

E poi, la virtù non è più astratta della essenza, da cui emana; ora la virtù razionale non è atto di nessun corpo.

L' anima razionale ha l' essere di per sè, è sussistente; dunque non si unisce al corpo, siccome forma, perchè la forma non è ciò che sussiste.

La forma che è in materia non può stare senza il consorzio della sua materia; or l'anima razionale può stare senza il consorzio del corpo, perchè ella è incorruttibile.

Se l' anima umana secondo la sua essenza è inerente al corpo, è inerente sempre, e così senza cotale inerenza tu non puoi concepirla; mai dunque si dice che ella è unita al corpo, siccome forma.

R. L'anima secondo la intellettiva virtù non è atto di nessun corpo, ma non è separata. La intellettiva virtù non è atto di organo corporeo, come la virtù visiva è atto dell' occhio, dice il filosofo.

L' anima è forma della materia, ma non immersa al tutto in materia. È così elevata che trascende con sua virtù la materia e opera senza l' organo materiale.

Nel terzo argomento si trapassa dal *come* al *più*, il che è sottile arguzia e sofisma. L'anima

non è meno astratta della potenza, onde ella è guernita. La virtù intellettiva è astratta, in quanto non è forma del corpo; l' anima razionale ha un modo di astrattezza più nobile ancora che è il poter sussistere di per sè senza che abbia dipendenza dal corpo, dovechè la intellettiva virtù è inerente alla essenza e non può non esserlo.

Il quarto argomento corre, se voglia farsi cenno a forme non sussistenti. Le sussistenti hanno l' essere in sè e ponno non solo reggerlo da sè, ma irraggiarlo al composto, disciolto il quale, rimangono nello splendore dell' essere natio e in vigore di operazione. Di siffatta nobiltà e tempra è l' anima umana.

All' anima umana conviene il poter sussistere senza consorzio di materia; però, snodata che sia dal corpo, serba attitudine e inclinazione nativa al corpo. Ne hai l' esempio nel fuoco, a cui conviene in atto la levità che lo rende acconcio a levarsi in alto, ma l' essere in alto non gli conviene se non secondo l' attitudine.

§ 3. — Il principio intellettivo si moltiplica al moltiplicarsi de' corpi. Così Aristotele nel secondo della Fisica. E di fermo, come è assurdo il dire che di animali diversi di specie, una di specie sia l' anima, così assurdo è il dire che di molti uomini uno sia l' intelletto, imperocchè sarebbero tutti gli uomini un solo intelligente, uno di tutti lo intelligibile, uno lo intendere, le quali cose sono così assurde che

nulla più. La dimostrazione dialettica è di questo tenore: Quando uno è il principio operante e non ha mestieri di strumento, ma per sè medesimo opera, si dice che non vi ha se non uno operante e una operazione; or l' intelletto è il principio dell' intendere, non ha mestieri di organi, ma per se medesimo compie il nativo suo atto, per quantunque ministrino a lui materia le inferiori forze.

Adunque se in tutti fosse uno di numero lo intelletto, tutti gli uomini sarebbero uno intelligente e uno lo intendere rispetto al medesimo intelligibile, il che ripugna.

Aristotele tronca la questione argomentando così: Più cose di numero distinte non ponno avere uno e medesimo essere, nè per conseguente una e medesima forma, la quale è il principio dell' essere, come più volte fu detto; ora lo intelletto è potenza dell' anima, la quale è forma del corpo.

Ob. Nessuna immateriale sostanza si moltiplica di numero dentro la stessa specie; ora l'anima umana è immateriale sostanza.

Se le anime umane si moltiplicassero al moltiplicarsi dei corpi, rimossi e tolti via i corpi, la moltitudine delle anime altresì sarebbe rimossa e tolta, il che è assurdo a pensare e a dire.

Se l' intelletto mio è altro dal tuo, l' uno e l'altro è individuo; di che siegue che accoglie in sè le individuali forme e ha sol contezza

de' singolari, il che è contro la natura dell' intelletto; dunque l' uno intelletto dall' altro non si distingue.

Una è la scienza del maestro e del discepolo, dacchè la scienza del maestro non può essere generatrice di scienza in mente al discepolo.

S. Agostino volse in beffe la teoria della pluralità delle anime, laonde è falso il dire che le anime si moltiplicano al moltiplicarsi dei corpi.

R. Avvi una sostanza appellata immateriale, sì perchè non è da materia e sì perchè non destinata al consorzio della materia, cioè la sostanza degli angioli, la quale non si moltiplica di numero nella medesima specie. Per siffatta sostanza vale l' argomento primo, non per l'anima umana.

I corpi non sono cagione nè dell' essere delle anime, nè del loro moltiplicarsi, ma sol forniscono occasione a Dio di crearle e moltiplicarle di numero nella medesima specie. Laonde, rimosso e distrutto il corpo, non si rimuove, nè toglie la moltitudine delle anime. Esse comunicano al corpo l' essere che hanno in sè e nell'essere loro sussistono eziandio senza il corpo.

Non la singolarità del conoscente, non la singolarità del conoscibile, sì la materialità di entrambi impedirebbe la intellettual conoscenza. La specie intelligibile è singolare, ma netta da materiali condizioni rispecchia l' universale.

La scienza del maestro e del discepolo è una di numero, ma diversa; nè uno lo intelletto di entrambi. Il maestro aiuta il discepolo a fare il suo lavorio mentale d' intuire e discorrere, come a suo luogo vedremo.

Le cose sono nell' intelletto per le loro specie o similitudini e non secondo la lor natura; e però di una e medesima cosa ponno aversi per via di astrazione più specie o similitudini e una e medesima cosa può essere conosciuta da più, come il colore d' una gemma o di una pianta può mercè delle specie sensibili esser veduto da molti. Nota qui accuratamente che non sono le specie il termine e l'obbietto della intellettuale conoscenza, ma sì le cose poste fuori di noi e che nelle forme ideali a noi brillano, salvochè non si voglia per via di conoscimento riflesso figgere l'intellettuale sguardo nello stesso atto conoscitivo o nella specie, in che la essenza della cosa pensata splende.

S. Agostino volge in beffe la pluralità delle anime secondo la specie, ma non nega la distinzione numerica. A ciascuno dei corpi, come vedremo, è infusa l' anima che diviene sostanziale forma di esso corpo e primo principio di operazioni vitali. E dall' anima come da scaturigine occulta viene splendore e vigore al corpo.

Questione XIV.

ANCORA DELL' UNIONE DELL' ANIMA COL CORPO

Proseguiamo a studiare il modo come l' anima si unisce al corpo; la disquisizione pare sottile di soverchio e superflua, ma è vitale e niente ha di oscuro nella sua sottigliezza.

§ 1. — L' anima razionale è l' unica forma del corpo o, che è il medesimo, nell' uomo oltre l' anima razionale non vi sono altre anime di specie diverse. Il che è contro l' errore di Giacomo di Siria e consorti, i quali ponevano due anime, l' una mista al sangue, l' altra spirituale che alla vita dell' intelletto ministra e modera tutto.

E di fermo: Dal medesimo principio si trae la unità, onde si trae l' essere; or l' essere si trae dalla forma, laonde ove sono più forme, non è l' uno, ma il due. Poni che l' uomo abbia l' essere vivo dall' anima vegetale, l' essere animale dall' anima sensitiva, l' essere pensante dall' anima razionale, non è più ivi l' uno, ma il tre, essendo ivi tre forme; e la cosa è manifesta. Nè puoi dire che sono più anime unite e contenute dal corpo, chè non il corpo contiene l' anima, ma l' anima il corpo, laonde se il corpo avesse più forme distinte, gli fallirebbe la unità sostanziale.

Si conceda che nell' uomo sieno due distinte anime, cioè la sensitiva e la razionale ; e allora io dico : O queste due anime sono sottordinate o no. Se non lo sono, l'una si afferma dell'altra, come quando si dice che il bianco è dolce accoppiandosi nel medesimo subbietto la dolcezza e il candore. Se poi sono sottordinate, l' una è subbietto proprio dell' altra, il che è assurdo, dacchè l' anima entra nella definizione dell' uomo e non già l' uomo nella definizione dell' anima.

È indubitato che quando una delle operazioni vitali è intensa, l' altra rimane affievolita o impedita, il che non sarebbe, se il principio dei vitali atti non fosse uno.

L' anima razionale acchiude in sua virtù tutto ciò che hanno l' anima sensitiva de' bruti e la nutritiva delle piante, laonde le altre anime sarebbero superflue nell' uomo ; or la natura niente fa indarno.

Come sta il numero maggiore al minore, il quattro, ad esempio, al tre ; come sta la figura di più angoli a quella che ne ha di meno, così sta la forma più perfetta alla meno perfetta ; ora è palese che il numero maggiore acchiude in sè lo inferiore e lo eccede. Il simile è dell' anima razionale, dice Aristotele. Ella essendo una, acchiude in sè la energia delle altre ed essendo forma dà vita, senso e moto al corpo e con lo splendore della ragione governa l'uomo.

Ob. L'anima intellettiva è incorruttibile, la sen-

sitiva e la vegetale son corruttibili, come apparisce nelle piante e ne' bruti; dunque altra è l'anima razionale ed altra la sensitiva nell' uomo.

L' embrione, dice il filosofo, prima è animale che uomo; dunque l' anima sensitiva è ivi dentro prima che la razionale, il che dimostra che non ponno essere una e medesima sostanza nell' uomo.

Il razionale che disferenzia l'uomo dal bruto, si trae dall' anima intellettiva e l'animale che è genere, si trae dall' anima sensitiva; dunque non sono unica sostanza e forma nell' uomo, ma due sostanze e due forme.

R. L'anima sensitiva del bruto è corruttibile, perchè dipende intrinsecamente dalla materia. L' anima sensitiva dell' uomo è la stessa anima intellettiva che al corpo dà vita e senso, laonde è incorruttibile.

L' embrione da prima ha l' anima sensitiva soltanto, la quale si spegne al sopravvenire della più perfetta che è tutto insieme vegetativa, sensitiva e intellettiva, come vedremo.

La vera forma e la vera materia non sono una medesima cosa nella sostanza, ma due cose che stanno come il materiale e il formale; non fa di mestieri che sieno due sostanze diverse. Il grado che ha minor nobiltà, cioè il sensitivo, sta all' intellettivo, come il materiale al formale, che è quanto dire l' imperfetto al perfetto.

§ 2. — Nell' uomo non avvi altra forma che l' anima intellettiva ; e si dimostra così : Se oltre l' anima intellettiva preesistesse qualche altra forma costituente il subbietto in atto, l'anima non arrecherebbe il primo e sostanziale essere all' uomo, e così non sarebbe sostanziale forma dell' uomo, nè al sopravvenire di lei si compirebbe vera e propria generazione, ma piuttosto un' alterazione, nè all' andarsene di lei vero e proprio corrompimento ; le quali cose sono addirittura false. Laonde gli antichi savi, i quali opinarono che la materia prima fosse ente in atto, cioè acqua, fuoco, aere e simili, affermarono niente generarsi e corrompersi in natura, ma ogni mutamento cosmico doversi chiamare trapasso di qualità in qualità, il che in Fisica appellasi *alterazione*.

Tengasi per costante nessuna altra forma trovarsi nell' uomo che l' anima razionale.

Quest' unica sostanziale forma acchiudendo in sè la sensitiva e la nutritiva e le loro energie vitali, fa essa sola ciò che fanno le inferiori forme nelle piante e negli animali. Il simile dicasi dell' anima sensitiva del bruto, la quale è al bruto ciò che la vegetativa alla pianta.

Ob. L'anima è atto del corpo fisico organico che ha in potenza la vita, come il filosofo defini ; dunque l'anima presuppone nel corpo, di cui è atto, la sostanziale forma, per la quale esso è corpo.

L' uomo, come ogni anima, muove sè ; or la

parte movente è l' anima, la parte mossa o è materia sola o materia con forma. Materia sola non è, perchè essendo pura potenza, non potrebbe esser mossa, dunque è materia con forma; e così l' anima intellettiva nell' uomo presuppone altra forma.

Se l' anima umana fosse senza mezzo accolta nella materia prima e fosse il primo atto della materia, sarebbe la imperfettissima di tutte le forme, dacchè il più e il meno nella eccellenza della perfezione si estima dalla maggiore o minore propinquità alla materia prima, laonde non è accolta senza mezzo, ma mediante altra forma.

Il corpo umano è mistura di elementi cosmici; or la mistura si fa e si compie secondo la materia soltanto, altrimenti sarebbe non mistura, ma disfacimento; dunque gli elementi con le loro forme rimangono e queste sono forme sostanziali, siccome è noto.

L' anima è atto del corpo fisico organico e lo attua, inquanto imprime sè e l' essere suo al corpo e lo rende umano. Il corpo ha la sua sostanziale forma, ma questa non è distinta dall' anima, è l' anima stessa che di vivente in potenza la rende vivente in atto.

R. L' anima muove il corpo non pel suo stesso essere, sì per la potenza motrice, laonde l'anima secondo quella cotal potenza è la parte movente e il corpo animato si appella ed è parte mossa.

Se una forma accolta in materia largisse il solo primo grado di essere, sarebbe la imper-

fettissima delle forme, non così se ella imprime splendore di essere e splendore di perfezione. Cosiffatta è l' anima che dà all' uomo l' essere, il vivere, il sentire e lo intendere.

Le forme elementari non in atto, ma in virtù restano. E vuol dire che in esse è disposizione alla forma di pietra, di pianta, di animale e di qualsiasi corpo misto. Avicenna errò quando disse che la mistura è postura di parti l' una accanto all' altra e non fusione di elementi in un tutto nuovo che nella specie è distinto.

§ 3. — L' anima intellettiva convenientemente si unisce a corpo misto, recato a massima uguaglianza di complessione, quale è il corpo umano.

L' anima intellettiva non ha innata la conoscenza della verità, siccome quella che tiene l' infimo luogo nell' ordine delle intellettuali sostanze ; ma fa di mestieri che la raccolga dalle materiali cose mercè della virtù sensitiva e degli organi sensorii ; ora è palese e certo che nel tatto si fondano tutti i sensi, laonde è di necessità che il corpo, a cui l' anima si congiunge, sia così temprato che possa stare in mezzo a qualità tra sè ripugnanti, come sono il freddo e il caldo, l' umido e il secco, di che il tatto è apprensivo. E qui si ponga ben mente che quanto l' organismo è meglio temprato e recato a uguaglianza di complessione, tanto più l' atto del percepire è fino e squisito. E siccome l' anima umana ha eccellentissima la virtù del

sentire, adunandosi nelle superiori forze quanto è diviso e sparso nelle inferiori, ne conseguita che l' uomo infra tutti gli animali sia di migliore tatto e infra gli uomini quelli sieno di più perspicace intendimento che hanno del tatto maggiore la finezza e la squisitezza. I guerniti di morbida carnagione sono i meglio acconci al sapere, dice il filosofo.

Ob. L' anima è forma incorruttibile; dunque mal si unisce al corruttibil corpo, dovendo la materia essere proporzionata alla forma.

L' anima intellettiva è una; dunque mal si unisce a corpo che consta di specie dissimili, quali sono gli elementi cosmici. L' anima è al sommo immateriale, siccome quella che ha operazione, a cui non comunica la materia, cioè l' intendere; il perchè è dovuto a lei un sottilissimo corpo, ad esempio, il fuoco; e non il corpo misto.

L'anima intellettiva è la perfettissima delle anime; dunque è dovuto a lei corpo di altra eccellenza che non è l' umano, il quale, quanto a tegumenti e ornati, è di manco pregio che i corpi di altri animali.

R. L' anima è al sommo immateriale e incorruttibile, ma non ha innata la conoscenza, il perchè occorre a lei tale corpo che sia guernito dell' organo del sentire; e cotale organo, a cagione della materia, onde s'intesse, è corruttibile.

L' anima non ha mestieri di essere unita al corpo a cagione della sua immaterialità, nè della

nativa sua operazione, considerate in sè, ma a cagione della sensitiva virtù, la quale richiede organismo recato a massima uguaglianza di complessione; or tale non sarebbe il corpo in che predominasse il fuoco, che è di tanta e tanto poderosa virtù. Ci vuole corpo di singolare dignità, rimoto dai contrarii e che si assomiglia per qualche guisa al celeste.

Non le parti, cioè carne, ossa, occhio, mano, ma il tutto è nella specie; e però conviene rispondere che le parti organiche non son di specie diversa, ma di diverse disposizioni. L'anima intellettiva, come quella che è una nella essenza e molteplice nelle virtù, ha mestieri di diverse disposizioni nelle diverse parti del corpo. Laonde noi vediamo che maggiore è la diversità delle parti negli animali perfetti che negli imperfetti e maggiore in questi che nelle piante.

L'anima, come comprensiva degli universali, a infinite cose ha virtù, il perchè non occorre determinare a lei molteplici argomenti a ornato e a tutela, come agli altri animali che hanno conoscenza particolare e virtù ristretta a peculiari effetti. In luogo di tutti i tegumenti e ornamenti l'uomo ha la ragione e la mano che è l'organo degli organi e per quel duplice magistero può apparecchiare a sè strumenti d'infiniti modi ed infiniti effetti. L'animale può vincere l'uomo in acume di vista, ma l'uomo fabbrica maravigliosi strumenti, coi quali scuopre nuovi astri e nuovi mondi.

Questione XV.

DELLE POTENZE DELL' ANIMA IN GENERALE

Compiuta la trattazione intorno alla essenza dell' anima e al modo come ella si unisce al corpo, prendiamo a fare studio delle potenze, investigando se distinguansi dalla essenza, quale ne sia il numero e se rimangono nell' anima, snodata che sia dal corpo.

§ 1. — Ne' celesti spiriti, dice S. Dionigi, si distinguono operazione, virtù, essenza; dunque eziandio nell' anima umana.

E in vero, le operazioni dell' anima non sono in genere di sostanza, sperimentando noi che esse vanno e vengono senza tregua; dunque neppur la potenza che ne è il principio immediato; operazione ed essenza son tutt' uno in Dio solo.

Se la essenza fosse immediato principio di operazione e la potenza fosse la essenza, ne seguirebbe che l' anima, come ha sempre in atto la essenza, avrebbe sempre in atto altresì le operazioni vitali, il vedere, l' udire, lo intendere, il ragionare e il volere, il che è addirittura falso.

Ob. S. Agostino dice:

Memoria, notizia e volontà sono una mente e

una essenza; a torto adunque si afferma la distinzione.

La materia prima è la sua potenza; dunque anche l' anima, siccome quella che trascende in nobiltà la materia.

La forma accidentale è la sua virtù; dunque eziandio e a più ragione la sostanziale.

La potenza sensitiva è il principio, onde sentiamo e lo intelletto il principio, onde noi intendiamo; ora il principio, onde sentiamo e intendiamo, dice il filosofo, è l' anima. Non sono le potenze nell' anima, dice S. Agostino, come il colore e le figure nel corpo, il che non sarebbe vero, ove esse dalla sostanza si distinguessero.

L' anima è forma semplice; ora la forma semplice non può essere subbietto.

Le potenze sono principio di sostanzial differenza, laonde non ponno essere accidenti dell' anima, ma son tutt' uno con la essenza di lei.

R. S. Agostino per notizia e amore intende gli abiti e gli atti, non le potenze. E fa cenno al tutto *potestativo*, il quale si afferma delle sue parti, perchè è in tutte le parti secondo la essenza sua, ma non secondo la sua virtù. Il tutto potenziale si afferma delle singole parti, perchè in tutte è secondo essenza e virtù. Il tutto integrale per nessun modo affermasi delle singole parti, perchè nè secondo la essenza, nè secondo la virtù è nelle singole parti. Il tutto *potestativo* sta dunque in mezzo.

La materia prima è di per sè in potenza alla sostanziale forma ; l' anima in ragione delle sue facoltà è in potenza agli atti, laonde il paragone non regge.

L' accidentale forma non è sua virtù, ma strumento della sostanza e dee dirsi virtù dell' anima o con più verità del composto.

La potenza sensitiva è principio prossimo del sentire, non primo ; e però non ne conseguita che l' anima e le potenze non si distinguano.

Le potenze non puoi chiamarle sostanze, perchè son fuori della essenza e dell' essere della cosa ; accidenti neppure, perchè fluiscono da principii essenziali. Più vero è il chiamarle proprietà naturali.

La forma semplice che è puro atto, non può essere subbietto ; or l' anima non è puro atto, ella è mistura di atto e di potenza e, come a dire, luce adombrata.

Il sensitivo e il razionale, inquanto son differenze, traggonsi dall' anima sensitiva e ragionevole e non dalle potenze. Essendo le sostanziali differenze a noi sconosciute, non rade volte con vocaboli di accidenti le andiamo significando.

§ 2. — Non una, ma più di numero sono le potenze dell' anima ; e si dimostra così : L'anima non può asseguire la bontà perfetta se non per via di molteplici operazioni, laonde ha mestieri di più potenze che sono l' immediato principio di operazione. E che l'anima abbia mestieri di

molteplici operazioni si chiarisce dall' essere ella posta al confine delle spirituali e delle corporali sostanze, il perchè le virtù e le operazioni delle corporee e incorporee sostanze concorrono e si trovano in lei.

E qui si ponga ben mente; vi hanno infimi esseri, posti al di sotto dell' uomo, i quali non ponno asseguire bontà perfetta, ma scarsa e incompiuta e con pochi moti. L' uomo è capace di beatitudine, alla quale peraltro non può arrivare se non per molti e diversi atti. L' angiolo mercè di unico atto assegui la beatitudine. Dio solo possiede senza mezzo beatitudine perfetta; è per essenza beato e in lui non vi ha nè potenza, nè operazione che distinta sia dalla essenza.

Ob. In Dio è una semplice potenza; dunque anche nell' anima che si accosta alla similitudine divina.

L' anima intellettiva eccede in nobiltà le altre forme; dunque ha virtù unica e somma.

Per la medesima essenza l' anima ha l' essere secondo diversi gradi di perfezione; dunque per una e medesima potenza compie le opere dei diversi gradi, chè la operazione è dell' esistente in atto, come si costuma dire nelle scuole.

R. L' anima si accosta alla divina similitudine, se la paragoni alle cose che sono sotto di lei; e per questo ella è capace della beatitudine, cui le inferiori nature non asseguiscono. Ma se la raffronti a quel che è sopra di lei, scade dallo

scade dallo splendore della somiglianza divina e ha mestieri di strumenti ad asseguire la beatitudine, a cui è destinata.

La virtù, quanto è più alta, tanto è più unita, se però ella si stende solo alle cose, cui la inferiore virtù si stende; ma se ad essa sieno soggette più cose che non alla inferiore virtù (e tanto avverasi dell' anima) non è di necessità che ella sia più unita, come l' arguente inferiva.

Di una cosa uno è l' essere e questo può e dee scaturire dall' unica forma. Diverse sono per altro le operazioni e però una essenza e più potenze sono da porre nell' anima.

§ 3. — Le potenze vanno distinte secondo i diversi atti e secondo la diversità degli obbietti; ed ecco il tenore della dimostrazione:

Ciò che secondo la sua natura o essenza dice ordine a un' altro, trae da questo la ragione del suo essere e la distinzione, dacchè la unità e la distinzione sieguono l' ente; ora le facoltà o potenze dell' anima di lor natura dicono ordine agli atti, come è palese.

Che gli atti poi vadano distinti secondo la diversità degli obbietti si dimostra così:

Gli atti si specificano o dal termine a cui tendono o dal principio da cui procedono; ora l' obbietto o è termine o è principio dell' atto.

E qui nota che vi hanno atti della potenza attiva, come, ad esempio, è lo scaldare; e vi

hanno atti della potenza passiva, come il vedere e l' udire. Quanto ai secondi, l' obbietto ha ragione di principio, perchè è movente. Il colore, inquanto muove la vista, è principio della visione. Quanto ai primi, l' obbietto è termine e fine. Obbietto della virtù aumentativa è la quantità perfetta, la quale è altresì fine dell' incremento. Di qui rimane chiarito che l' obbietto o è termine o è principio degli atti e che gli atti vanno distinti secondo la diversità degli obbietti.

Non qualunque diversità d' obbietti è causa del distinguersi le potenze, ma sì la differenza che costumano di chiamare *formale*.

E di fermo: Il colore non diversifica le specie degli animali, ma sì la differenza dell'anima sensitiva che talora si trova con la ragione e talora senza. Laonde il razionale e lo irrazionale son differenze che dividono il genere (animale) in due diverse specie. Si ponga ben mente. Il senso per sè risguarda la passibile qualità che si sparte in colore e suono, il perchè altra è la potenza de' colori, altra quella de' suoni; ma alla qualità passibile e al colorato può convenire altresì d' essere musica, grammatica, fiore, diamante e via discorrendo; e secondo queste differenze non si distinguono le potenze; e la cosa è chiara.

Ob. L'atto è posteriore alla potenza e l'obbietto è al tutto estrinseco; mal dunque si afferma che costitutivo e distintivo della specie è l'obbietto.

Se le potenze distinguonsi secondo gli obbietti, ne siegue che due contrarii non potranno appartenere a una e medesima potenza, il che non è vero, imperocchè il bianco e il nero appartengono alla vista, come il dolce e l'amaro al gusto.

L'obbietto della potenza conoscitiva può essere altresì obbietto dell'appetitiva virtù; dunque è falso che la differenza delle potenze sia dalla diversità degli obbietti.

Il colore e il suono che appartengono alla vista e all'udito si recano alla potenza appellata senso comune; non è vero adunque che la distinzione delle potenze si tragga dalla diversità degli obbietti.

R. L'atto è posteriore alla potenza nell'essere, ma secondo ragione è prima, dacchè il fine si preconcepisce dall'operante. L'obbietto poi quantunque estrinseco è principio e fine dell'atto e ogni cosa col principio e col fine debbe avere proporzione e armonia.

La vista non riguarda il bianco, come obbietto suo, ma sì la ragione del colore che al bianco e al nero è comune; e però l'uno dei contrarii è, a dir così, ragione dell'altro e stanno tra sè in quella proporzione e attinenza che l'imperfetto e il perfetto, laonde a una e medesima potenza ponno recarsi.

Una e medesima cosa, inquanto vera, appartiene all'intelletto e, inquanto buona, alla volontà. Tu hai allora un subbietto medesimo e

diverse ragioni che si rapportano a distinte potenze; e in ciò niente vi ha di strano e di assurdo.

L' obbietto d' una particolare potenza non può appartenere ad altra potenza dello stesso ordine, ma se avvi una superiore potenza sovrastante alle altre, allora non è assurdo, ma secondo ragione che gli obbietti di tutte queste particolari potenze si rechino alla superiore potenza, la quale risguarda una più universale ragione, come obbietto suo proprio.

Quanto una potenza è più alta, tanto a più cose si stende, e però molte cose convengono nell' unica ragione che è obbietto delle superiori potenze. Alla vista si recano il bianco e il nero, al senso comune il colore e il suono, perchè il senso comune è più alta virtù organica ed ha maggiore ambito.

§ 4. — Nelle potenze dell' anima avvi ordine, e si dimostra così: Le potenze dell'anima sono più di numero e scaturiscono da un principio che è la essenza stessa dell' anima; ora dall' uno non si passa naturalmente ai molti senza legge di ordine. Avvi ordine di natura e di perfezione, secondo il quale il perfetto antiviene l' imperfetto, l' intellettiva potenza la sensitiva e la sensitiva la nutritiva. Avvi ordine di generazione e di tempo, secondo il quale si va dall' imperfetto al perfetto, dal nutritivo al sensitivo, dal sensitivo all' intellettivo. Avvi ordine di obbietto, secondo il quale la vista è

prima dell' udito, l' udito dell' odorato, l' odorato del gusto; il gusto va innanzi al tatto. Può dunque una potenza secondo un cotale ordine essere prima dell' altra e posteriore secondo un altro ordine; e questa legge splende nelle potenze emananti dalla essenza dell' anima.

Ob. Le potenze dell'anima cadono sotto una sola divisione e l' una è distinta dall' altra, anzi opposta; dunque non traluce nelle potenze vestigio di ordine.

L' ordine non si trae dall' anima che è una nella essenza, non dagli obbietti che sono disparati e diversi, come è chiaro nel colore e nel suono; dunque nelle potenze nessuna bellezza di ordine splende.

Nelle potenze ordinate si osserva questo, che la operazione d' una potenza dipende dalla operazione dell' altra, il che non si avvera qui nelle potenze dell' anima; la vista, ad esempio, esce in atto senza l' udito e l' udito senza la vista.

R. Le potenze sono tutte insieme, se le risguardi inquanto emanano dalla essenza e ne partecipano lo splendore. Se le risguardi tra sè e nella loro natura, l' una è prima dell' altra.

Le potenze sortiscono ordine dall' anima, la quale, benchè una nell' essenza, dice attitudine a diversi atti. E sortiscono ordine dagli atti stessi, inquanto l'atto di una potenza è ordinato all' atto di un' altra; la nutritiva, ad esem-

pio, serve alla sensitiva e questa alla intellettiva. Sortiscono in fine ordine dagli obbietti, come fu già chiarito. Nelle potenze, in che si ammira ordine di generazione e di perfezione insieme, la operazione di una potenza è dipendente dalla operazione di un' altra e lo discerni nella nutritiva che prepara il corpo alla sensitiva e nella intellettiva che modera e governa gli atti della sensitiva.

Quando l' ordine è solo da parte degli obbietti, non è di necessità che l' una potenza penda dall'altra nello svolgimento della sua vita.

Il filosofo acutamente paragona le parti e le potenze dell' anima alle figure, insinuando che splende ivi l' ordine; e al paragone dà rincalzo col detto che niente havvi d' inordinato nei portati della natura. Dalla geometria delle foglie sino alla contemperanza delle figure, dei colori, delle movenze nell' uomo apparisce in tutto e sempre la bellezza dell' ordine, che è la impronta della ragione eterna nell' universo.

Questione XVI.

ANCORA DELLE POTENZE DELL' ANIMA

Rimane a investigare se il subbietto di tutte le potenze sia l' anima, se dalla essenza di questa emanino e vi rimangano, quando si dissolve il composto. Le questioni intorno al subbietto e alla emanazione porgono lieve difficoltà ai

poco esperti nelle dottrine e nell' idioma della scuola; ma lo addentrarvisi è del più alto momento.

§ 1. — Non tutte le potenze sono nell'anima come in subbietto. E qui vuolsi bene distinguere. Quelle potenze, il cui atto non è dell'anima sola, nè del corpo solo, sì del composto, non ponno essere nell' anima, come in subbietto ora l' udire e il vedere non sono nè dell'anima sola, nè del solo corpo, ma del congiunto o composto; dunque non l' anima, ma sì lo animale è il loro subbietto.

L' opposto dee dirsi dell' intendere e del volere, il cui atto è dell' anima sola e al cui splendore non comunica il corpo, laonde l'anima è il loro subbietto proprio. È dunque palese e certo che le potenze organiche sono nel congiunto o composto e le inorganiche nell' anima sola, come in subbietto.

Ob. Il corpo è subbietto di tutte le corporali potenze; dunque l' anima lo è di tutte le potenze animali.

Per potenza s' intende il primo principio di operazione; ora il primo principio dell' operare è nell' anima.

Se le sensitive potenze non fossero nell'anima sola, l' anima non potrebbe sentire senza del corpo; or l' anima senza del corpo sente, dice S. Agostino.

R. L'anima di tutte le potenze è principio, ma non di tutte è subbietto.

Dall' anima scaturisce, come da fonte, la vitale energia, ma altra cosa è l' essere principio e altro l' essere subbietto. Vi hanno atti vitali che si compiono per ministero di organi e altri che si compiono senza presidio di corporali strumenti, come il volere e lo intendere.

In molte cose pertinenti a filosofia S. Agostino siegue Platone, il quale opinò che il sentire fosse operazione propria dell' anima, come lo intendere. Peraltro il santo non asseverando, ma recitando l' altrui sentenza parlò e scrisse.

Il sentire pertanto esce dall' anima, come da fonte, ma si compie non senza organi corporali, laonde il subbietto proprio del sentire è il congiunto o composto che dir si voglia. Si attenda ora alla dimostrazione dialettica.

Le accidentali forme fluiscono dal subbietto, di cui sono proprietà e appartenenze ; or le potenze sono accidentali forme e proprietà native dell' anima, laonde dalla essenza di lei scaturiscono.

E la conclusione vale sì per le organiche e sì per le inorganiche. Quanto alle organiche è indubitato, perchè il subbietto di esse è l'anima ; ora il subbietto in atto è cagione delle sue proprietà. Quanto alle inorganiche è del pari indubitabile, perchè esse traggono la loro attualità dal congiunto che ne è il subbietto ; ora il congiunto quanto ha di splendore e di vigore lo trae dall' anima, dunque l' anima è il principio, onde le potenze vuoi organiche, vuoi inor-

ganiche scaturiscono. Nota il divario tra le accidentali e le sostanziali forme. Ambedue sono atti e il loro causare è lo imprimere sè ai subbietti che sono ad esse in potenza, se non che la sostanziale imprime e dà l' essere primo, laddove l' accidentale il secondario ed esiguo.

Il subbietto della sostanziale forma è al tutto in potenza e non preesiste atto in esso.

Il subbietto dell'accidentale forma è già ente in atto e altra forma in lui splende.

L'attualità della sostanziale forma è anteriore all' attualità del subbietto, il quale primamente è in atto mercè della sostanziale forma. Il marmo, ad esempio, è già in atto per la sostanziale forma, prima che lo scalpello imprima ivi la forma dell' arte. Dal sin qui detto emerge che l' attualità della sostanziale forma è cagione dell' attualità del subbietto e per l' opposto l'attualità della accidentale forma è causata dall' attualità del subbietto, il che peraltro va inteso dell' accidente proprio, dacchè il comune può essere causato eziandio da un principio estrinseco.

Se poi voglia sapersi il perchè del dettato filosofico che cioè il subbietto è cagione delle sue proprietà, si ponderi che il primo in ciascun genere è cagione degli altri che sono entro l' ambito di quel genere ; ora l' attualità del subbietto, il quale ha dalla sostanziale forma splendore e vigore, nel suo genere è primo. Come adunque la materia che è il men princi-

pale ed è per la sostanziale forma, trae da questa l' essere suo, così la forma accidentale che è pel suo subbietto, trae l' essere suo dal subbietto.

Ob. Dall'uno che è semplice non ponno emanare cose diverse ; or la essenza dell' anima è una e semplice e le potenze diverse.

L' anima non è causa delle potenze, come adunque si afferma che emanano queste dalla essenza di lei ?

Se le potenze emanassero dalla essenza dell' anima, questa causando le potenze sarebbe come movente e accogliendole in sè come in subbietto sarebbe mosso ; or l' anima non è mossa, dice il filosofo.

R. Dall' uno che è semplice ponno procedere molte cose secondo un cotale ordine ; or le potenze hanno tra loro un' ordine e nei molti organi, onde è guernito il corpo, ponno essere accolte.

Il subbietto può bene essere causa finale degli accidenti, inquanto questi son pel subbietto; può essere altresì causa effettrice, inquanto fluiscono dal subbietto ; e causa materiale, inquanto il subbietto gli accoglie in sè.

Le potenze non emanano mercè d' un atto che sia con moto, ma come men principali sono generate al generarsi di cosa più principale, cui si collegano per natura. Chi produce la essenza produce le proprietà o potenze che sono indivisibili dall'essenza ; e in questo modo va inteso

lo emanare delle potenze dalla essenza dell'anima.

§ 2. — Una potenza nasce dall' altra ; e si dimostra così: Quando più cose emanano dall'uno a legge di naturale ordine, come il primo è causa di tutti, così il più propinquo al primo è in certa guisa cagione dei più remoti ; or le potenze dell'anima emanano con ordine naturale dall'uno che è la essenza dell' anima, laonde quella delle potenze che è più propinqua alla essenza, è causa delle altre che più da lei si discostano.

L'intelletto, che è la potenza principe, è prima del senso in genere di finalità e di efficienza, sì perchè il senso è per l'intelletto, cui fornisce materia a conoscere e sì perchè è una cotale partecipazione dell'intelletto. Di qui apparisce che le più imperfette potenze si recano alle più perfette come a cause effettrici e finali e le più perfette si recano alle manco perfette, come a cause materiali o subbietti. Il sensitivo, ad esempio, si denomina materiale principio dell'intelletto, inquanto l' intelletto è nel senziente.

Ob. Tutte le potenze vengono insieme all'atto della esistenza ; dunque l'una dall'altra non trae la origine.

Una potenza non può essere subbietto dell'altra, dacchè tutte sono accidenti ; or l' uno accidente non può reggere l'altro.

Le potenze dell'anima sono opposte; è dunque assurdo il dire che l'una nasca dall' altra.

R. Le potenze emanano con naturale ordine dalla essenza dell'anima, il perchè l' una può procedere dall'altra in via di naturale risultamento, benchè fioriscano, a dir così, sul medesimo stelo e ad un parto nascano.

Il reggere è appartenenza del subbietto, però un'accidente mediante un'altro è retto dalla sostanza. La quantità è subbietto del colore, non perchè regga il colore, ma perchè il colore mercè della superficie è ricevuto nella sostanza come in subbietto.

Le potenze non sono opposte, sono distinte a quel modo che le figure e i numeri. Degli opposti, l'uno dall'altro non nasce; dei distinti, come sarebbero l'imperfetto e il perfetto, l'uno dall'altro può avere origine.

Le potenze dagli atti si manifestano, il perchè, se l'atto d'una potenza è causato dall'atto di altra potenza, non ripugna che l' una dall'altra tragga la origine.

§ 3. — Le intellettive potenze, onde l'anima è guernita, rimangono in lei, snodata che sia dal corpo. E in vero, l'anima sola è subbietto di siffatte potenze; sussistendo adunque il subbietto, restano anche le intellettive virtù che ne sono proprietà e appartenenze. Le sensitive non rimangono nell'anima separata, perchè subbietto di esse è il congiunto o composto che si dissolve per morte.

Tutte poi le potenze organiche e inorganiche, restano nell'anima disgiunta dal corpo; e restano solo in virtù e non in atto, perchè tutte sono nell'anima come in principio e in radice.

Dal sin qui discorso seguono due corollarii. 1° È falso il dire così alla recisa che le sensitive potenze rimangono nell' anima separata. 2° Più falso ancora è lo affermare che rimangono eziandio gli atti di cotali potenze, essendo che nessuno atto di simili potenze si compia senza l'organo corporale.

Ob. Nel Libro che s'intitola « Dell'anima e dello spirito » è scritto: L'anima dipartendosi dal corpo trae seco immaginazione, senso, ragione, concupiscibile ed irascibile; dunque tutte le virtù o potenze organiche e inorganiche restano in lei, snodata che sia dal corpo.

Le potenze dell'anima sono natie proprietà e appartenenze di lei; dunque restano in lei, anche dopo la morte.

Le potenze dell'anima sensitiva non si affievoliscono all'affievolirsi del corpo, dacchè, dice il filosofo, se il vecchio prendesse l'occhio del giovane, vedrebbe come il giovane; ora l'affievolirsi è via al corrompimento.

La memoria rimane nell'anima separata, come si chiarisce dalla storia evangelica del ricco dannato; or la memoria è potenza dell'anima sensitiva.

Le anime godono dei premi, si attristano delle pene; or la tristezza e il gaudio appar-

tengono alla concupiscibile che è sensitiva potenza.

Quando il corpo giace stremo di sensi, ma non è ancora morto, scrive S. Agostino, l'anima vede alcune cose secondo la fantasia o immaginativa che dir si voglia, così sarà, quando ella si sciolga in tutto dal corpo; or la immaginativa è della sensitiva parte.

R. L'anima trae seco il senso, la fantasia e via discorrendo in virtù e non in atto, come già fu chiarito bastevolmente.

Le potenze che non rimangono sono le appartenenti al congiunto o composto come natie proprietà.

Le potenze non si affievoliscono all' affievolirsi del corpo, perchè sono come in principio e in radice nell'anima, la quale è immutabile. Secondo quell'essere virtuale rimangono; quanto poi all'essere attuale, vero è il dire che si affievoliscono e si corrompono.

La memoria non è solo della sensitiva parte, ma eziandio della intellettiva, come vedremo; e questa rimane.

La tristezza e il gaudio sono e nella sensitiva e nella intellettiva parte; e si trovano eziandio negli angioli.

S. Agostino parla come uno che investiga se la cosa è o no vera, non come uno che afferma. Del rimanente, il senso siegue la carne e al dissolversi della carne si spegne. La ragione siegue l'anima e nell'anima sussistente fuori del corpo e senza ingombro risplende.

Questione XVII.

DELLE POTENZE DELL'ANIMA IN ISPECIE.

Le considerazioni del teologo si volgono peculiarmente all'intelletto e alla volontà, ma perchè la conoscenza di cotali potenze dalla sensitiva in qualche modo dipende, la trattazione nostra sarà in tre spartita. Diremo prima delle sensitive, poi delle intellettive potenze e in fine dell'appetitiva virtù; e così allo studio psicologico dell'uomo ci schiuderemo ampio varco.

§ 1. — Tre sono le anime, la vegetativa, la sensitiva, la intellettiva; e la dimostrazione è così: Tante sono le anime, quanti i modi, onde la operazione dell'anima sopravanza la operazione della materia; or questi modi sono tre, laonde tre sono le anime.

Avvi una operazione così eccedente le condizioni della materia che non si compie per organo corporale ed è la operazione dell'anima intellettiva. Avvi una operazione che si compie per l'organo corporeo, non però per le qualità corporee; e questa è dell'anima sensitiva. Le qualità corporee, ad esempio, il caldo, il freddo, l'umido e il secco sono richieste, non quasi in virtù di esse si compia l'opera del sentire, ma affinchè sia l'organo acconcio. Infima poi delle operazioni dell'anima è quella che si esercita e

svolge per l'organo e in virtù delle qualità corporee. Siffatte operazioni peraltro soverchiano di gran lunga quelle della corporea natura in questo che i movimenti de' corpi sono da impulsivo di fuori, laddove le operazioni dell'anima sono da intrinseco principio. Tale è la operazione dell'anima vegetativa, di cui il calore non è che strumento, dice il filosofo.

§ 2. — Vi hanno cinque generi di potenze, il vegetativo, il sensitivo, l'appetitivo, il locomotivo, l'intellettivo; e di fermo: Tanti sono i generi di potenze, quanti gli obbietti, chè dagli obbietti si specificano e diversificano le potenze, e tanto una potenza è più alta, quanto risguarda un obbietto più universale; or cinque sono gli obbietti diversi e quindi cinque i generi di potenze. Avvi una operazione che ha per obbietto il corpo congiunto all'anima e siffatta operazione è dell'anima vegetativa che dà incremento e vigore al corpo. La seconda è quella che risguarda ogni sensibile corpo, sia o no congiunto, e questa appartiene all' anima sensitiva che si sparte in più potenze e attinge tutto il sensibile. Avvi una terza operazione che riguarda l'ente preso nella sua maggiore larghezza; e tale è la operazione dell'intelletto. Ma il senso e l'intelletto si recano a cose estrinseche, le quali ponno considerarsi o come fine delle operazioni o sol come termine di un movimento. Inquanto hanno ragione di fine, l'anima inchina ad esse e la forza, onde ad esse si spinge, ap-

pellasi virtù appetitiva o appetito; inquanto poi hanno natura di termine, l'anima vi si reca mercè della forza che chiamano nelle Scuole *locomotrice*. L'animale per siffatta forza si tramuta da luogo a luogo ad asseguire l'obbietto delle sue brame.

§ **3.** — Quattro sono i modi di vivere, perchè quattro sono i gradi dei viventi o di sola vita vegetale, come le piante; o di vita vegetale col senso, come gli animali imperfetti che non tramutansi da luogo a luogo (ne hai l'esempio nelle conchiglie) o di senso con potenza *loco-motiva*, come gli animali perfetti. A questi tre gradi si aggiunge il vivente di vita intellettiva, come l'uomo, il quale ha comune l'essere con la pietra, il vivere con le piante, il sentire con l'animale, lo intendere con l'angiolo. (S. Gregorio).

L'appetitivo non costituisce un peculiare grado di vivente, perchè dovunque è il sentire, ivi è, dice il filosofo, eziandio l'appetitivo.

Ob. Le potenze dell'anima si appellano parti di essa: or le parti, come fu detto, son tre.

Quattro sono i modi di vivere; dunque anche le potenze che delle opere vitali sono principio.

L'appetitivo conviene a tutte le potenze dell'anima; dunque mal si novera l'appetito tra le potenze.

Principio di movimento negli animali o è il senso o l'intelletto o l'appetito, come dice il

filosofo; dunque il *loco-motivo* non va posto tra i generi di potenze.

R. Le parti subiettive dell' anima sono tre, le potestative son cinque; ora vi ha divario tra parte e parte, come vi ha divario fra tutto e tutto.

I modi di vivere non distinguonsi secondo le potenze, ma secondo i gradi dei viventi ; or fu veduto che l' appetitivo non costituisce un peculiare grado, perchè a tutti è comune.

L' appetito è naturale e animale. Il naturale è inclinazione a ciò che si conviene al subbietto secondo la sua essenza; e cotale inclinazione è comune ad ogni ente cosmico. Il grave tende all'imo e il lieve al sommo, l' occhio va ai colori, il gusto ai sapori. L' appetito siegue la forma appresa col senso o con l'intelletto; e per siffatto modo si appetisce la pecunia, la opulenza, la dignità. L'occhio non appetisce se non per vedere, inquanto il vedere è perfezione sua naturale, laonde basta all'occhio la propensione natia. L' animale non appetisce sol per vedere, ma può appetire per altri usi e fini, il perchè si pone altra forza peculiare che chiamano appetitiva.

Il senso e l'intelletto son i moventi dell'animale perfetto, ma soli non bastano; occorre altra peculiare virtù. Vi hanno animali guerniti di senso e di forza appetitiva, ma che da luogo a luogo non si tramutano. La forza motrice non è soltanto nell'appetito e nel senso imperante

il moto, ma eziandio nelle parti del corpo, inquanto abili e acconce a ubbidire all'impulsivo dell' anima. Di che è segno e argomento l'inutile imperare e appetire dell'anima, quando dalla natia disposizione sono rimosse le membra.

§ 4. — Tre sono le potenze della parte vegetativa, cioè nutritiva, aumentativa, generativa. E di vero, tante sono le potenze della parte vegetativa, quante le operazioni, di che ha mestieri il corpo per vivere; or queste operazioni son tre, come è agevole il dimostrare. Una operazione è di necessità richiesta affinchè il corpo acquisti l'essere e a ciò è ordinata la potenza generativa. Fa di mestieri che il corpo arrivi alla debita quantità e a ciò è ordinata la forza aumentativa. Fa d'uopo in fine che il corpo si mantenga nell'essere e nella debita quantità delle forme organiche; ed ecco la nutritiva. Le quali tre potenze sono così ordinate che la generativa ha il primato e la signoria e le altre due ministrano ad essa. La nutritiva e aumentativa hanno influsso sul corpo organico, cui sono congiunte; la generativa dà origine a un corpo da sè distinto, laonde nella finalità e nella perfezione ha il primato e si accosta in certa guisa alla dignità dell'anima sensitiva che opera sulle cose di fuori, benchè in modo più eccellente e più universale. Tu scopri qui la legge che il supremo della inferiore natura tocca l'infimo della superiore, come Dionigi si esprime. E' poi manifesto che nessuna cosa è generatrice

di sè, ma di un' altra che la rispecchia nella medesimezza della natura. Alla generativa poi si sottordina l'aumentativa e a questa la nutritiva.

Ob. Il nutritivo, l'aumentativo, il generativo si appellano naturali forze; dunque mal si noverano tra le potenze dell'anima che sono al di sopra delle forze naturali, come è palese. La generazione ai viventi e ai non viventi è comune; dunque non si richiede distinta e peculiare potenza generativa.

La natura corporea con una e medesima virtù dà l' essere, e la debita quantità; molto più adunque l' anima che è più potente della corporale natura.

La potenza generativa dà l'essere specifico e altresì lo conserva; dunque la nutritiva dalla generativa non va distinta.

R. Si appellano naturali queste potenze per un vestigio che ivi traluce di somiglianza con le forze della natura, ma schiettamente naturali non ponno dirsi. La natura dà l'essere e l' incremento e tanto fanno le potenze dell' anima, ma in più alto modo. Altro vestigio di somiglianza è in questo che in siffatte operazioni intervengono qualità corporee attive e passive, ma le qualità corporee in natura sono principio di operazione, laddove le operazioni dell' anima vegetativa sono soltanto istrumento.

La generazione ai viventi e ai non viventi è comune, ma in diverso modo si compie. Nelle

cose inanimate il principio è al tutto estrinseco, il perchè non è da porre peculiare potenza in esso. La generazione dei viventi si compie per un che d'intrinseco al vivente, cioè nel seme, nel quale è un principio plasmativo del corpo, e però occorre al vivente una peculiare potenza che fornisca e prepari il seme; e questa è la forza generativa.

Il generato dà seme fa di mestieri che sia di piccola quantità dall' inizio; di qui la necessità d'incremento e di peculiare potenza che è l'aumentativa. Il generato da estrinseco principio sortisce tutta insieme la specie e la quantità.

La operazione del principio vegetativo si compie mercè del calore, di cui è il consumare l'umido. Di qui, a riparazione dell' umido consunto, la necessità di peculiare potenza che è la nutritiva, per la quale il nutrimento si fa sostanza del corpo. Il che è altresì richiesto all' atto della nutritiva e della generativa virtù.

Si costuma dire che il fuoco genera il fuoco e che il sole e l' uomo generano l' uomo, ma la generazione non conviene al fuoco, nè con proprietà si afferma del sole. Tu miri, ad esempio, nella stagione invernale un rampante dal tronco stecchito e ingiallito che ti rende immagine della morte; viene l'aprile e ti si offrono allo sguardo qua e colà come piccoli punti verdi, i quali in breve si allargano in lussureggiante fogliame che ammanta e soverchia il muro. Più

tardi fornirà fiori in rosso alle api che ne faranno bottino. Tu hai qui nelle piante il principio occulto del movimento, il fiore e il seme, onde il rampante si rinnovellerà e di stagione in stagione fornirà nuovo ammanto di verdura al muro e da capo mensa opulenta alle pecchie. E' l'ultima eco, direbbe S. Dionigi, e noi potremmo dire il primo lampo della vita.

Questione XVIII.

DEI SENSI INTERNI ED ESTERNI

Conviene ora far motto de' sensi esterni ed interni, di che la natura guernì gli animali a schermo e tutela della lor caduca esistenza; e qui il magistero sapiente e una direi sublime maternità si offre al nostro sguardo e rapisce l' ammirazione.

§ 1. — Cinque sono i sensi esterni, nè di questi cinque all' infuori avvene altro, dice il filosofo.

E in vero, tanti sono i sensi quanti i moventi di fuori che sieno di per sè acconci a immutare diversamente i nostri organi; or questi sono cinque, come la esperienza dimostra. E qui si ponga ben mente. Avvi una mutazione al tutto spirituale nel senso della vista. Il visibile muta l'occhio e la mutazione è al

tutto spirituale, inquanto la effigie dell'obbietto splende nella pupilla. Avvi una mutazione naturale dalla parte dell' obbietto secondo il moto locale, come nell'obbietto dell'udito. Il suono è causato dal commovimento dell'aere e recato all'orecchio. Avvi mutamento dalla parte dell'organo secondo il moto di alterazione, come nell'obbietto dell'odorato; il caldo infatti di necessità altera il corpo, affinchè ne spiri l' odore. Dalla parte dell'organo si fa naturale mutamento nel gusto e nel tatto, chè la mano in toccando si scalda e la lingua è umettata dall'umido dei sapori.

L'ordine poi gerarchico è questo, che la vista ha il primato di spiritualità e di eccellenza. Alla vista siegue l'udito, siccome quello, il cui obbietto importa il moto locale che è il più perfetto. All'udito tiene dietro l'odorato che non patisce naturali mutamenti dalla parte dell' organo. L'ultimo luogo è del gusto e del tatto, sì come quelli che sono massimamente naturali e in cui il natural mutamento arriva all'organo per un mezzo congiunto, il che non si avvera negli altri tre.

Ob. Obbietto dei sensi sono gli accidenti, di che essi giudicano; or gli accidenti son più di cinque.

I sensibili son più di cinque, la grandezza, la figura, e gli altri che si chiamano sensibili comuni; dunque non son cinque i sensi.

Il tatto è conoscitivo di più contrarii; dunque il tatto non è un solo senso.

Il gusto è una specie di tatto; mal dunque si contradistingue dal tatto, come un peculiare senso.

R. Non tutti gli accidenti hanno virtù di muovere per sè, ma soltanto le qualità della terza specie; e secondo queste soltanto si compie l'alterazione.

I sensibili comuni sono un che di mezzo tra i due generi e, a parlare con proprietà, non toccano o mutano gli organi.

Il tatto è uno di genere e si sparte in più specie, le quali peraltro non si separano secondo l'organo; nè cotale distinzione si fa palese, perchè quelle specie si propagano e si accompagnano per tutto il corpo. Le contrarietà poi sono sentite, a dir così, di rimbalzo e adunansi nel genere prossimo che è il primo obbietto del senso, il qual genere tuttavia è innominato.

Il tatto e il gusto si distinguono non come specie contro il genere, ma piuttosto come specie da specie. Avvi una specie di tatto nella lingua e si distingue dal tatto diffuso per tutto il corpo. Il tatto infine è sempre naturalmente mutato dalla qualità che gli è porta a sentire; sente calore e diventa caldo, sente acqua e neve e diventa freddo.

Il gusto può sentire dolcezze senza il naturale mutamento della qualità che gli sia porta a sentire; basta che sia tocco dalla umidità che al tatto e non al gusto appartiene. L'umido è appellato qualità preambola in che il sapore si fonda.

§ 2. — Quattro sono i sensi interni, cioè senso comune, immaginativa, estimativa e memoria; e si dimostra agevolmente così: Tante sono le potenze della sensitiva parte, quante le operazioni di necessità richieste alla vita del perfetto animale e che non ponno essere recate a uno e medesimo principio; or quattro sono le operazioni, di che il perfetto animale ha mestieri e che non ponno recarsi ad unico e immediato principio. E di vero, alla vita del perfetto animale è richiesto che accolga in sè le specie delle sensibili cose, non pur quando son presenti, ma eziandio quando sono scomparsi al suo sguardo gli obbietti esterni, imperocchè se nessuna specie delle cose non presenti brillasse a lui dentro, non si moverebbe a cercare quel che è lontano, come è manifesto, dacchè ogni moto all'apprensione è seguace; fa d'oupo adunque che esso animale accolga e in sè tenga le specie; ora il ricevere e il ritenere nella cerchia della corporale materia si appartiene a diversi principii; l'umido, ad esempio, riceve, ma non ritiene, il secco mal riceve, ma stabilmente ritiene. Fa di mestieri adunque ammettere due potenze diverse, delle quali l'una prenda, l'altra ritenga le specie.

Delle specie che l'animale dee ricevere, alcune appartengono al senso esterno, come il colore, il suono, il sapore; altre sfuggono ai sensi esterni, cioè le specie non *sensate* e che si costuma di chiamare *intenzioni*, e queste pure dee

ricevere in sè l'animale per averne impulsivo a muoversi in cerca di quel che è utile e a schivare quel che è nocivo. La pecora, ad esempio, vede il lupo accostarsi e fugge non per la indecenza del colore o per la strana figura, ma perchè lo apprende a sè infesto e nemico. La pecora adunque apprende la nimistà. Per simil guisa l'uccellino raccatta la pagliuzza che gli si offre allo sguardo, non perchè piacevole al senso, ma perchè acconcia a fare il nido; apprende dunque l'animaluzzo l'utilità.

Questa pertanto e le altre due operazioni chiarite sopra, non possono recarsi ai sensi esterni, come è manifesto; rimane dunque che si rechino a principii al tutto diversi. Il principio della primiera operazione si appella senso comune, perchè dee accogliere in sè le specie che si appellano sensate. Il principio della seconda si appella immaginativa o fantasia, che è tesoro di forme apprese per ministero dei sensi. A ricevere le specie che si nomano non *sensate*, è destinata la estimativa, quasi potenza discernitrice; a ritenerle poi la memoria, quasi potenza conservatrice. Del che è indizio e argomento il vedere che il principio del rammemorare nell'animale è sempre apprensione di ciò che è utile o nocivo.

Quanto alle specie *sensate* nessun divario tra l'uomo e gli altri animali, dacchè in ambedue a un modo sono mutati gli organi, non così quanto alle specie *non sensate*. Laonde quel che

nell'animale appellasi estimativa si appella *cogitativa* nell'uomo, dacchè l'animale apprende per via d'istinto, l'uomo per via di confronto e di peculiare discorso che ha sembianza di cogitazione o di raziocinio. E si suol chiamare altresì ragione particolare, cui i medici assegnano peculiare organo e peculiare ufficio di conferire e raffrontare le intenzioni individuali, come l'intelletto fa delle universali. Inoltre quel che nell'animale si chiama semplicemente memoria è appellata nell'uomo *reminiscenza;* memoria pel subito ricordamento delle cose passate e *reminiscenza* per una specie di sillogismo, onde l'uomo in ravvivando il passato di che serba la impronta in sè, l'uno dall'altro inferisce.

Quanto all'accozzare e comporre l'un fantasma con l'altro per fabbricarne nuove e bizzarre fatture, come del monte d'oro, non è mestieri porre peculiare potenza e forza nell'uomo. Basta la immaginativa che dalla vicinanza con l'intelletto trae splendore e vigore.

Ob. Oltre ai cinque sensi proprii non è da porre un senso comune, chè il comune contro al proprio non si distingue.

Al lavorio peculiare che si assegna al senso comune, bastano i sensi esterni; superfluo è dunque il senso comune. La immaginativa e la memorativa son passioni o proprietà del primo sensitivo, dice il filosofo; dunque non sono da porre come potenze che dal senso sieno distinte.

L'intelletto non conosce se non ciò che da sensato apprende; con più ragione non dee poterlo la estimativa che è sensitiva potenza.

L'atto della cogitativa che è il raffrontare, il comporre e il dividere; e l'atto della reminiscenza che è un inferire a maniera di sillogismo, non sono meno distinti dall'atto della estimativa e della memorativa che l'atto della estimativa dall'atto della fantasia o immaginativa che dir si voglia. Convien dire adunque o che la cogitativa e la reminiscenza sono forze distinte dalla estimativa e dalla memorativa o che la estimativa e memorativa non distinguonsi dalla fantasia.

S. Agostino novera la corporale visione che si compie col senso, la spirituale che si compie per la fantasia o immaginativa e la intellettuale che dall' intelletto trae origine e in lui si termina; non vi ha dunque tra il senso e lo intelletto altra forza conoscitiva salvo che la fantasia.

R. Il senso comune ha sortito questa denominazione, perchè è radice e principio degli altri sensi che a lui mandano ciò che hanno esplorato e raccolto nel visibile mondo. Nè vuolsi punto dire che sia genere rispetto ai sensi proprii, nè questi altrettante specie.

Il senso proprio giudica tra due sensibili che cadono sotto il suo nativo obbietto, come la vista tra il bianco e il nero, il gusto tra lo amaro e il dolce, ma non può giudicare tra due sen-

sibili pertinenti a sensi diversi, come tra il dolce e il bianco. Di più, il particolare senso conosce l'obbietto suo e non già l'atto, benchè a lui più propinquo, imperocchè è l'obbietto e non l'atto che muta il senso. Laonde è chiarito che l'atto è più propinquo in ragione di cosa e di realtà che in ragione di obbietto.

Il subbietto che è veramente subbietto non si divide contro le sue passioni, cioè proprietà e appartenenze, ma del subbietto impropriamente detto non è così. Perchè le potenze sono a legge di ordine ricevute nell'anima, e si costuma dire che l'una è subbietto dell' altra ; ad esempio, mediante il primo sensitivo l'anima accoglie in sè il fantastico e il memorativo. Di qui siegue che il primo sensitivo è il subbietto e il fantastico e il memorativo sue passioni, sue proprietà, benchè non il primo sensitivo, a parlare con proprietà, ma la sola anima sia di tutti essi il subbietto.

L'intelletto apprende da sensato in principio, ma nelle cose apprese pel senso discerne ciò che sovrasta e sfugge al senso. Similmente la estimativa, benchè in modo inferiore.

La eminenza che conviene alla cogitativa e memorativa non è dalla sensitiva parte, sì dalla propinquità e affinità alla universale ragione e però non sono altre forze, ma le stesse più perfette che negli altri animali.

S. Agostino parla della spirituale visione che si compie per via di corporali similitudini in

assenza dei corpi, il che a tutte le apprensioni interne è comune.

Pei sensi esterni l'uomo entra in commercio col visibile universo e pei sensi interni lo accoglie in sè. La virtù sensitiva è affissa ad organi di stupenda struttura. L'orecchio e l'occhio gettano il contemplante nello stupore. E' la sapienza creatrice che ivi nella sua maggiore pompa risplende e ti strappa l' ammirazione e l'inno di gloria.

Questione XIX.

DELLE POTENZE INTELLETTIVE

Siamo alle intellettive potenze, delle quali fa d' uopo investigare e determinare la natura, il numero, le diverse nomenclature; tutte disquisizioni splendide e vitali oggi.

§ 1. — L' intelletto è una delle facoltà o potenze distinte dalla essenza dell' anima, e si dimostra così: In colui soltanto la essenza è principio immediato dello intendere, nel quale l'essere e l'operare sono una e medesima cosa; or questa è proprietà di Dio solo.

A schiarimento della sottile questione si noti che l'essere è l'atto della essenza, come l' operare è l'atto della potenza, laonde ove la essenza e l'essere s'immedesimano, anche la potenza e

l'operare non si distinguono; ora è manifesto che in Dio solo la essenza e l'essere sono una e medesima cosa, perchè Egli è l'atto puro e da lui ogni distinzione di essenza e di essere, di atto e di potenza è sbandita.

Ob. Intelletto e mente sono una cosa; or la mente non è potenza dell'anima, disse S. Agostino, di cui è celebre il detto: Mente e spirito sono vocaboli dimostranti la essenza.

Nell'intelletto tutte le facoltà dell'anima si adunano e si incentrano; dunque l'intelletto non è potenza, ma essenza.

Gli angioli si appellano menti e intelletti; or gli angioli sono sostanze od essenze.

L'anima secondo la essenza sua è immateriale dunque secondo la essenza sua è intellettiva e però non si distinguono facoltà ed essenza nell'anima.

R. Il vocabolo *mente* talora esprime il solo intelletto e talora tutta la intellettiva parte, la quale si denomina dall'intelletto, come dalla sua precipua virtù, a quella guisa che la parola *senso* denomina tutta l'anima sensitiva, come è palese dalla esperienza del favellare comune.

S. Agostino non dice che l'appetitivo sia nella mente, come in subbietto, ma che è seguace alla mente o intelletto che dir si voglia. Del rimanente, l'appetito opera con organo, perchè siegue la vita sensitiva, laddove la volontà compie l'atto suo senza organi, perchè conseguita lo intelletto.

Nell'angiolo non è altro che la intellettuale natura e la volontà, il perchè si nomina mente o intelletto; nell' anima sono altre forze, come è manifesto, laonde il paragone arrecato dall'arguente non regge. La immaterialità non è il medesimo che la intellettualità, ma è sol ragione che nella sostanza sia la virtù dello intendere.

§ 2. L' intelletto è potenza passiva e lo intendere è un ricevere e un patire, dice Aristotele.

Nota qui il comune e largo significato del vocabolo *patire*. In senso largo dicesi patire il ricevere e accogliere in sè qualcosa, come in subbietto. Or l'intelletto umano accoglie in sè, come in subbietto, il vero a cui è in potenza, come l'occhio alla luce.

L' intelletto che non è atto puro, ma potenza, non sempre congiunta all'atto, è potenza passiva in senso largo e comune, e tale è lo intelletto umano, come quello che tiene l' infimo grado nell' ordine degli intelletti e remoto al sommo dalla perfezione del divino intelletto ed eziandio dell'angelico. Esso è potenza ed è in potenza agli intelligibili e da suoi intelligibili non sempre attuata, ma in principio paragonabile a *tavola rasa*, in che niente è scritto, dice Aristotele. Il fantolino niente sa da principio, poi dal concetto e dal vocabolo comune e indeterminato si avanza al netto e distinto intendere; e la vita intellettuale in lui ha i suoi primi albori e il suo mattino; e più tardi il meriggio..

Il divino intelletto è la essenza di Dio e nella essenza increata tutto l'ente preesiste, come in prima e somma causa, il perchè l' intelletto divino non è in potenza, ma in atto ; ed è l'*atto puro* che vuol dire plenitudine e splendore di tutto l' essere. L' intelletto angelico non è atto di tutto l' essere, chè allora sarebbe ente infinito, ma è sempre in atto quanto a' suoi intelligibili, e questo per la propinquità al primo intelletto che è l'atto puro.

Noi siamo come l'infante, di cui parla il filosofo e dall' indeterminato andiamo al determinato, e si affà a noi il paragone della *tavola, in che niente è scritto.* Secondo lo svolgersi delle energie native chi più e chi meno scrive in mente, ma ognuno scrive lì dentro, ove dall' inizio niente era scritto. E che sia così veramente per la propria esperienza lo sentiamo e sappiamo tutti.

Ob. L'intelletto è virtù immateriale, dunque non è potenza passiva, chè il patire appartiene alla materia, l'*agire* è della forma.

L' intelletto è incorruttibile, dunque non è potenza passiva, avendo detto il filosofo che lo intelletto passivo è corruttibile.

Se l' intelletto fosse potenza passiva ne seguirebbe che le potenze vegetative sorpasserebbero in nobiltà di natura la intellettiva, il che è manifestamente falso.

R. L' intelletto patisce nel senso divisato da noi, inquanto accoglie in sè qualcosa a cui era

in potenza. Il patire strettamente preso vuol dire torre via dal subbietto quel che a lui conveniva secondo la sua natura e la natia inclinazione.

Ad esempio, l' acqua patisce, in quanto pel riscaldarsi è rimossa dalla natia frigidezza.

Si dice altresì che patisce colui, il quale perde quello che aveva, fosse o no conveniente alla natia propensione. E in questo significato patisce non pur colui che s'inferma, ma eziandio colui che è sanato, non sol chi soffre, ma eziandio chi si allieta. Largamente poi si usurpa il *patire*, come fu detto, nel significato di ricevere e accogliere in sè qualcosa come in subbietto senza che niente dal subbietto sia tolto. Colui pertanto che dalla potenza esce all' atto patisce, anche quando dall'uscire all'atto si accresce a lui splendore di perfezione.

Il filosofo per intelletto *passivo* intende o la cogitativa o il sensitivo appetito, le quali potenze come affisse ad organo corporeo, fanno patire ne' due primi modi; e però si appellano corruttibili.

Le potenze vegetative chiamansi attive in ordine a un particolare ente; l' intelletto in ordine all'universale ente, laonde in nobiltà di natura dalle intellettive sono vinte di lunga mano.

§ 3. — È da porre nell'anima l'intelletto che si appella *agente*. Come in natura, così nell'anima, dice Aristotele, fa di mestieri porre il principio che esprime attitudine a divenire tutte le cose.

Pongasi mente alla prova che se ne arreca: Le forme delle naturali cose non sussistono senza materia, il perchè non sono intelligibili se non in potenza. Di qui la necessità di un principio o forza che le renda intelligibili in atto, la qual forza si denomina intelletto *agente.*

E di vero, niente esce dalla potenza all'atto, se non per qualche ente in atto; il senso, ad esempio, si rende senziente in atto per l'obbietto che è il sensibile in atto; al tocco della neve sente freddo la mano, come sente calore per lo accostamento al fuoco.

Ob. Sta l'intelletto agli intelligibili, come il senso ai sensibili; ora nessuno ha mai pensato a parlare di senso agente.

Fra l'occhio e l'obbietto si pone il lume, affinchè il mezzo o sia l'aere, divenga lucido in atto; ora nell'intelletto non occorre obbietto mediano.

L'intelletto possibile è virtù immateriale; dunque riceve in sè tutte le forme immaterialmente, laonde non fa di mestieri altra forza che renda le specie intelligibili in atto.

R. Le materiali cose sono di per sè sensibili e ponno da sè muovere i sensi, ma non sono intelligibili in atto, se non si spogliano delle materiali condizioni e non arrivano allo splendore della universalità, al che occorre l'intelletto chiamato *agente.* Nella nutritiva parte le potenze son tutte attive, nella sensitiva tutte

passive; nella intellettiva l'attivo e il passivo bellamente si consertano e intrecciano.

O sia richiesto il lume per l'obbietto o pel mezzo, del che si disputa nelle Scuole, certa cosa è che come senza lume non si compie il vedere, così senza lo intelletto *agente* non si compie lo intendere, perchè manca lo intelligibile in atto.

L'intelletto possibile accoglierebbe in sè immaterialmente le forme, quando le forme fossero da sè e in sè immateriali, ma non è così; e a renderle tali è richiesto lo intelletto *agente* che astraendo universaleggia. Così Aristotele.

Per Platone che poneva le cose naturali esistenti senza materia e però intelligibili in atto, non faceva di mestieri porre la forza astrattiva che sceverando la natura o essenza dalle materiali condizioni, le reca allo stato di universalità e intelligibili in atto.

§ 4. — L'intelletto agente è qualcosa dell'anima. Si allega l'autorità del filosofo, il quale ha detto: Fa d'uopo che nell'anima si disferenzi l'agente dal possibile intelletto. La dimostrazione dialettica è di questo tenore. Noi conosciamo che nell'anima nostra si compie questo lavorio di sceverare dalle peculiari condizioni le universali forme, il che è un renderle intelligibili in atto. Ora se cotale lavorio in noi si compie, ne siegue che il principio di esso è nell'anima, imperocchè nessuna azione conviene a un subbietto se non per un principio intrin-

seco al subbietto medesimo. Aristotele paragona l'intelletto *agente* al lume che è ricevuto e accolto nell'aere a insinuare che è virtù e forza intrinseca all'anima. Platone opinando che l'intelletto agente fosse estrinseco all'anima, lo paragona al sole, come Temistio afferma nei Commenti al Terzo *De Anima*.

Avvi un intelletto separato, dal quale l'anima nostra trae la virtù intellettiva e secondo la nostra fede è il Verbo di Dio, dal quale l'intelletto nostro trae l'origine e lo splendore e dal quale sarà un giorno beatificato.

E di fermo: Ciò che partecipa di una perfezione con movimento e in modo scarso e incompiuto, richiede avanti a sè e sopra di sè qualcosa che tale sia per essenza; or l'anima umana partecipa la intellettuale virtù e ha intelligenza del vero con un cotal movimento e incompiutamente; fa di mestieri adunque lo ammettere un più alto intelletto, onde l'anima sia aiutata e invigorita ad intendere. Che poi l'anima nostra sia intellettiva per partecipazione e abbia incompiuta intelligenza e per via di un cotal movimento, è palese da questo che ella è intellettiva secondo una sola parte di sè e perviene alla verità col discorso che è un certo moto; e passa sempre dalla potenza all'atto in ciò che ella intende.

Nè si dica che questo separato intelletto *agente* basta per le intellettuali conoscenze, come per la sensitiva basta il lume del sole irra-

diante l'aere. Imperocchè in tutte le nature perfette, oltre le universali cause effettrici, vi sono virtù proprie ed energie peculiari intrinseche alle singole sostanze, le quali energie si derivano dalle universali cagioni; or l'anima umana nella gerarchia di queste inferiori cause è perfettissima, laonde è in lei virtù derivata dal superiore intelletto, onde ella irraggia i fantasmi e per via di una quasi cerna dell'universale dai particolari si aderge alle intelligibili specie e pel connubio di queste con la mente partorisce in sè la intellettual conoscenza, come vedremo. Di qui la necessità che siffatta intrinseca virtù si moltiplichi al moltiplicarsi delle anime.

Ob. Proprietà dell'intelletto *agente* è lo illuminare; or l'anima intellettiva è illuminata per qualche principio che è più alto di lei.

L'intelletto *agente*, dice il filosofo, intende sempre; or l'anima nostra non intende sempre.

Se l'intelletto *agente* fosse un che d'intrinseco all'anima, avendo questa in sè e di continuo l'agente e il paziente, intenderebbe sempre che a lei fosse in grado, il che non è vero.

Se l'intelletto *agente* fosse virtù dell'anima, questa sarebbe insieme in atto e in potenza, il che suona assurdo.

Se l'intelletto *agente* fosse virtù propria e natia dell'anima, fluirebbe dalla essenza dell'anima stessa e non potrebbe dirsi partecipata da un principio estrinseco.

R. L'uomo è illuminato da quella vera luce, come da universale cagione, ma ciò non toglie che debba porsi nell' anima una peculiare virtù derivata da quella luce fontale.

Aristotele parla dell'intelletto in atto, come dal contesto si fa palese; or l'intelletto in atto (e chi ne dubita?) intende sempre. Ma poniamo che avesse voluto far cenno all'intelletto *agente*, non avrebbe disdetto quello che altrove afferma. L'intelletto *agente* del resto è sempre in acconcio a illuminare i fantasmi, ma non sempre l' intelletto *possibile* è in acconcio di accogliere in sè le specie che sono il principio della intellettual conoscenza. E qui si ponga mente per non errare.

Se l' intelletto *agente* stesse al possibile a quella guisa che il visibile alla visione in atto, è indubitato che l'anima intenderebbe, sempre che le fosse in grado, avendo in sè e di continuo l'agente in atto e la potenza passiva disposta all'uopo; ma questa non è se non fantasia di coloro che male intendono il possibile intelletto. Si tenga pertanto fermo che a intendere occorre la presenza de' fantasmi, l'acconcia disposizione della sensitiva virtù o energia e lo esercizio nel lavorio della mente che mercè di una cosa intelligibile ne rende intelligibili più altre, come, ad esempio, dai termini le proposizioni e dai principii le conclusioni. L'intelletto non sempre viene all'atto dello intendere, perchè le cose richieste all'uopo non concorrono sempre. Molti

incappano nell'errore, perchè pensano che l'intelletto *possibile* dall'intelletto *agente* patisca influsso. Non è questa la ragione dell'essere appellato *possibile*, come chiariremo ancora più largamente.

L'anima, inquanto è immateriale sostanza, è in atto e tuttavia è in potenza ad accogliere in sè le determinate specie o forme ideali, in che brilla la quiddità o essenza delle cose pensate.

I fantasmi per l'opposto sono immateriali in potenza e hanno mestieri di essere renduti intelligibili in atto, il che si compie mercè dell'astrazione, la quale è peculiare atto dell'intelletto *agente*. L'anima adunque, inquanto immateriale, ha virtù di rendere intelligibile in atto quel che lo era solo in potenza e la stessa inquanto è in potenza ha virtù di accogliere in sè le specie o forme ideali; e questo è l'intelletto possibile. Laonde l'anima secondo un rispetto è in atto e secondo un altro è in potenza.

Non ripugna che una virtù sia partecipata e tuttavia emani dalla essenza del subbietto, di cui è virtù e appartenenza.

§ 5. — Non avvi un solo intelletto *agente* per tutti gli uomini. L'intelletto *agente* è a guisa di lume, dice il filosofo; ora il lume non è uno e medesimo in tutti gli illuminati.

E di vero, l'intelletto *agente* è virtù natia dell'anima umana; ora le anime si moltiplicano al moltiplicarsi degli individui, il che è cosa palese e certa, come è palese e certa la impos-

sibilità che una e medesima virtù sia di diversi subbietti.

Se lo intelletto *agente* fosse separata sostanza e non virtù peculiare o potenza dell'anima, sarebbe una in tutti; e tanto vollero propugnare alcuni savi antichi. Per essi l'intelletto *agente* era un focolare, onde a tutti e singoli gl'intelletti s'irraggiava lume e vigore.

Ob. L'intelletto agente, dice il filosofo, è separato; dunque non si moltiplica al moltiplicarsi de' corpi; ed è uno in tutti.

L'intelletto *agente* mercè dell'astrazione genera l'universale; ora l'universale è uno in molti.

Tutti gli uomini convengono nelle prime e universali nozioni, a cui tutti assentono; dunque uno e medesimo è l'intelletto *agente* di tutti.

R. L'intelletto *agente* è separato (così lo chiama il filosofo) perchè non è atto dell' organo corporale, ma è pur vero che esso è nel corpo, essendo virtù dell'anima, la quale è atto del corpo fisico, organico, laonde si moltiplica al moltiplicarsi degli individui.

L'intelletto *agente* non è causa dell' universale, se non mercè dell'astrazione, ora a cotale lavorio non è richiesto che uno sia l' intelletto di tutti, ma che ne' singoli sia peculiare virtù.

Il conoscere i primi intelligibili è appartenenza della specie umana, laonde fa di mestieri che tutti i singoli abbiano virtù d'intuirli. Nè fa di mestieri che sia una di numero questa virtù, ma che da un solo e sommo principio

derivi in tutti. Per siffatto modo la comunicazione di tutti ne' primi intelligibili dimostra la unità del separato intelletto, cui Platone assomiglia al sole, non già la unità dell' intelletto *agente*, cui Aristotele paragona al lume. Il sole, cioè la verità eterna è fuori di noi ed è una; la virtù che astrae e universaleggia è dentro di noi e in ciascuno di noi splende.

Questione XX.

ANCORA DELLE POTENZE INTELLETTIVE

Ora è da investigare se la memoria sia da porre nel numero delle intellettuali potenze e se la ragione superiore e inferiore sieno convenientemente così distinte e nomate nelle Scuole; le disquisizioni sono sottili, ma vere e sapienti.

§ 1. — Memoria, intelligenza e volontà sono una mente, dice S. Agostino; laonde è chiaro che la memoria è nella intellettiva parte. E qui si ponga studio a ciò che dice Aristotele. Il possibile intelletto accogliendo in sè le specie o forme ideali diventa in atto la cosa, cui intuisce nella specie, e si fa sciente in atto, rimanendo poscia in potenza quanto al considerare. Le specie adunque sono nell' intelletto non contemplante in atto, ma in potenza a contemplare, quando gli aggrada.

L' intelletto poi indubitatamente ritiene le forme che accoglie in sè, non solo mentre per esse opera, ma eziandio quando si cessa dall'operare; ed è indubitato che le riterrà immobilmente, perchè lo intelletto è di troppo più stabile natura che non la corporale materia, da cui le forme una volta impresse son custodite tenacemente. Ne hai l' esempio e la prova nella figura che la umana industria, in loto, in cera e in legno e in marmo scolpisce.

Errò dunque Avicenna affermando che nell' intelletto, sì tosto che cessa d' intendere, vanno in dileguo le specie o forme ideali delle cose conosciute e che all' uopo di nuovamente intendere gli fa di mestieri volgersi al separato intelletto *agente*, donde fluiranno da capo le intelligibili specie nel possibile intelletto e che in fine per quel volgersi al superiore intelletto s' ingenera quella ch' ei chiama abilità o abito scienziale. Il dileguarsi delle specie, quando l'intendere in atto cessa, il volgersi al superiore intelletto e il generarsi dell' abito scienziale, più che teoria solida, sono splendido sogno.

§ 2. — Avvi una memoria che è conoscitiva del passato, inquanto tale; e questa avendo per obbietto un tempo da peculiari condizioni determinato non è da porre nella intellettiva, ma sì nella sensitiva parte, e la ragione è che il senso è conoscitivo de' particolari e l' intelletto apprende gli universali.

Ob. La memoria è comune agli uomini e alle

bestie; dunque non vuolsi porre nell' intellettiva parte.

Lo apprendere il passato, inquanto è passato, è un che di peculiare; mal dunque si reca all' intelletto che apprende l' universale.

Le specie che sono nell'intelletto lo rendono intelligente in atto, or l'intelletto in atto intende sempre; è adunque falso il dire che si conservano nell' intelletto specie o forme, a cui non si pensa.

R. Le specie della sensitiva memoria si conservano nel congiunto, di cui è atto la forza memorativa. L' intelletto invece, di per sè solo è conservativo delle specie o forme ideali e di esse specie si appella luogo e tesoro.

La memoria intellettiva ha per obbietto la essenza delle cose, a cui per altro può accompagnarsi la ragione di preterito o di futuro. Nè vale il dire che il passato, cui l' intelletto suscita in sè, ripensando, è qualcosa di singolare, perchè è manifesto che l' intelletto conosce sè e il suo atto, le quali due cose sono singolari, ma per lo splendore della immaterialità rendute a lui intelligibili.

Il passato, come passato, può intendersi o dell' obbietto, o dell' atto. Se lo intendi dell' obbietto, si nega che la memoria intellettiva risguardi il passato, come passato; questa è determinazione che appartiene al senso. L' intelletto intuisce la essenza, a cui peraltro può appartenere la ragione di preterito o di futuro, come è manifesto.

L' intelletto può trovarsi in potenza, in atto e in abito, come si costuma dire nelle Scuole. È in potenza e in potenza schietta, prima di accogliere in sè le specie o forme ideali. È in atto e compiutamente in atto, quando le accoglie in sè e le considera. È in abito, quando ha in sè le specie, per le quali può intendere, ma non intende in atto; e simili specie son conservate nella memoria.

La memoria non è potenza distinta dal possibile intelletto; e la ragione è che le potenze si distinguono secondo la diversità degli obbietti, come altrove fu chiarito e dimostrato; ora uno e medesimo è l' obbietto del possibile intelletto e della memoria che appellasi intellettiva.

La potenza visiva non si diversifica secondo le peculiari differenze di bianco o nero, perchè essa risguarda il colore in comune, come obbietto suo proprio; e la cosa è manifesta. Per simil guisa la intellettiva potenza risguarda come obbietto suo proprio l' ente in comune, e non può diversificarsi per nessuna peculiare differenza di ente. Nè da ciò si arguisce che non corre divario alcuno tra l' agente e il possibile intelletto, imperocchè una potenza risguardante il suo obbietto, come principio attivo e una potenza risguardante l' obbietto suo, come principio passivo, non ponno essere una e medesima cosa. Quanto alla memoria e al possibile intelletto è palese che ambedue risguardano lo stesso obbietto e allo stesso modo, cioè sono potenze

passive, di cui è lo accogliere in sè e il conservare.

Ob. La memoria è distinta dalla volontà, cui S. Agostino pone nella mente, come fu già veduto; dunque è altra potenza dall'intelletto.

La memoria sensitiva si distingue dal senso; dunque altresì la intellettiva dall'intelletto.

La memoria, lo intelletto e la volontà sono eguali tra loro e l'una dall'altra trae origine, dice S. Agostino; dunque sono distinte.

R. S. Agostino considera la memoria, l'intelletto e la volontà non come potenze, ma come atti e degli atti si avvera e si afferma la distinzione. I primi due però sono atti della medesima potenza, cioè dell'intelletto in abito e dell'intelletto in atto, come fu chiarito più sopra. Non regge il paragone tra la sensitiva e la intellettiva memoria, perchè il presente e il passato son differenze di ciò che forma l'obbietto della sensitiva, non già della intellettiva memoria. La memoria non nasce dall'intelletto, come potenza da potenza, ma come atto dall'abito. L'atto dello intendere nasce dall'abito che è la memoria e così a lei si adegua.

§ 3. — La ragione non è potenza distinta dall'intelletto. Quello, onde l'uomo si disferenzia dall'animale, dice S. Agostino, è la ragione o intelligenza o mente o con qualsiasi altro vocabolo ti piaccia di nominarla; laonde intelletto, mente, ragione sono una cosa.

Si ponga ben mente a questo che lo inten-

dere e il discorrere stanno tra loro come il movimento e la quiete, come lo acquistare e lo avere; or queste due cose non recansi a diverse potenze, ma sì ad una e medesima potenza, come in natura per uno e medesimo principio si tende verso un luogo e si riposa in esso. Adunque l'intelletto, di cui è lo intendere, e la ragione, di cui è il discorrere, sono una sola, non due potenze. Lo intendere è intuire la verità, avere in sè la notizia o idea della cosa; il discorrere o ragionare è andar dal noto all'ignoto, lo assentire a un vero, perchè si discerne che ha legame con altro; il discorrere adunque e lo intendere non sono due potenze, ma due atti di una potenza. Gli angioli semplicemente e senza discorso apprendono la verità delle cose, dice S. Dionigi, e appellansi *menti* e *intelletti*. Gli uomini arrivano alla intelligibile verità discorrendo con lavorio fatichevole e però si appellano *razionali*.

E siccome il moto procede sempre dallo immobile e a un che di quieto termina sempre, così l' anima razionale in via di acquisto e d'invenzione procede da nozioni semplicemente intese e intuite che sono i primi principii; e in via di giudizio e di analisi ritorna ai primi principii. Laonde il ragionare è un che di simile al movimento e lo intuire i primi principii è termine o principio del movimento.

Ob. Nel libro *De Anima* si distingue la ragione dall' intelletto e si pone come di contro

al senso e alla immaginativa, il perchè ragione e intelletto sono distinte potenze.

Boezio dice: La ragione sta all'intelletto, come il tempo alla eternità; ora il tempo si disferenzia dalla eternità.

L'uomo pel sentire si accomuna agli animali e per lo intendere agli angioli; se adunque la ragione si distingue dal senso, deve altresì distinguersi la ragione dall'intelletto.

R. La enumerazione che si fa nel citato Libro, non è distinzione di potenze, ma di atti, di cui si vuol divisare ivi la dignità. Se vuoi ascendere, ti si offre primo il sentire, poi lo immaginare, indi il ragionare e in fine lo intendere che è intuito della intelligibile verità. I due ultimi atti però rampollano dal medesimo principio immediato. Aggiungi che il Libro ivi allegato è di piccola autorità.

Boezio paragona lo intelletto alla eternità, perchè la eternità è un che d'immobile, e la ragione al tempo che esprime la successione nel moto. Dal che non siegue punto che abbiano a risguardarsi come potenze diverse, ma che lo intendere è atto distinto dal ragionare.

I bruti sono siffattamente sotto degli uomini che non ponno per nessun modo levarsi al conoscimento della intelligibile verità; e però fa di mestieri che la ragione, per la quale l'uomo conquista il vero, sia distinta al tutto dal senso.

Ma l'uomo può assorgere al conoscimento delle verità, cui gli angioli conoscono, col divario

che gli angioli perfettamente e gli uomini imperfettamente conoscono. Il perchè la potenza conoscitiva angelica non è di altra natura che la umana, ma stanno in quella proporzione che l' imperfetto al perfetto.

All' angiolo la plenitudine dell' intellettuale lume e lo intuire nel suo fonte tutta la intelligibile verità; all' uomo il lume scarso, il discorso faticoso, la oscurità dell' enimma.

§ 4. — La inferiore e superiore ragione non son potenze diverse. E in vero, la inferiore ragione ha per obbietto il temporale e la ragione superiore lo eterno; ora il temporale e l' eterno stanno tra sè come il mezzo e la conclusione, le quali due cose ad una e medesima potenza appartengono. E qui si ponga mente che i primi principii indimostrabili appartengono all' abito che si chiama intelletto e le conclusioni all'abito che si chiama *scienza*, il perchè dai principii di una disciplina, come ad esempio, dai principii della geometria, si conchiude in una diversa disciplina, ad esempio, nell' Ottica. Ma riman vero sempre che il mezzo e la conclusione appartengono alla medesima potenza, cioè all' intelletto.

Inoltre è risaputo nelle filosofiche e teologiche discipline che in via d' invenzione si va per le temporali cose alle eterne e in via opposta, per le eterne delle temporali si fa giudizio. S. Agostino dice bellamente: La ragione superione intende a contemplare e a con-

sultare le eterne cose; le *contempla* nel fulgore di loro natia bellezza e le *consulta* per trarne norme e indirizzo nell'operare.

Può adunque e dee dirsi che si distinguono la inferiore e superiore ragione per varietà di uffizi e altresì per varietà di abiti, imperocchè alla ragione superiore si appartiene la *sapienza* e all' inferiore la *scienza*.

Ob. La immagine della Trinità nella superiore parte e non già nella inferiore si trova e splende; dunque le due parti o, che è il medesimo, le due potenze, sono distinte.

La inferiore ragione nasce dalla superiore e da lei è governata; dunque l' una è distinta dall' altra.

La superiore è conoscitiva dell' immutabile e del necessario, la inferiore del mutabile e del contingente; ora l' immutabile dal mutabile, il necessario dal contingente è distinto.

L' opinativo, dice il Damasceno, si distingue dalla mente e dall' intelletto; ora l' opinativo è il medesimo che la ragione inferiore, come la superiore ragione è il medesimo che intelletto e mente.

R. Col vocabolo di parti si sogliono designare non pure le potenze, ma, per un cotale distendimento, anche gli uffici delle potenze.

Si dice che la inferiore nasce dalla ragione superiore, inquanto l' una è regolata dall' altra, cioè inquanto i principii, a cui si appoggia e da cui muove la inferiore, si derivano dagli *as-*

siomi della superiore, come vedremo anche più chiaramente.

La potenza conoscitiva dei necessarii si distingue dalla conoscitiva dei contingenti, ma per la medesima intellettiva potenza i necessarii e i contingenti son conosciuti, dacchè gli uni e gli altri, benchè nel genere differiscano, hanno ragione di ente e di vero; or tutto ciò che ha ragione di ente e di vero è nell' ambito della intellettiva potenza è da lei è conosciuto. Il divario sta in questo, che i necessarii avendo perfetto essere nella verità, sono perfettamente e nella loro *quiddità* conosciuti e i contingenti meno perfettamente; ora il più e il meno diversifica gli atti, non le potenze, come più volte fu detto.

Non è al tutto vero che l' intelletto e il conoscitivo de' necessarii siano lo stesso che superiore ragione e che l' opinativo sia la inferiore ragione.

La ragione inferiore risguarda i necessarii e i contingenti, l' opinativo e il raziocinativo, come li prende il filosofo, non risguardano se non i contingenti. Laonde non a un modo parlano il filosofo e S. Agostino.

La divisione arrecata dal Damasceno è di atti e non di potenze; e la cosa è manifesta. Opinare è aderire a una parte con temenza che sia vera la parte opposta; giudicare è applicare i principii certi a cose che ci sono proposte e sono da noi tolte a esame; e da siffatto recare

i particolari all' universale, come a stregua e misura si trae il vocabolo *pensare* che vuol dire assentire a cose conosciute per lo intelletto. L'intelletto misura, pondera, pesa, a dir così, le cose che apprende, si addentra nella quiddità e appartenze; e questa è la vita del pensiero che dai bruti ci disferenzia.

Si noti qui in passando come dall' ordine sensibile e materiale si derivano le voci esprimenti le idee più astratte e più metafisiche. Siffatta è la tempra della natura umana che da sensato apprende e allo splendore della intellettualità si solleva.

Questione XXI.

ANCORA DELLE POTENZE INTELLETTIVE

Rimane a investigare se intelligenza e intelletto sieno una e medesima cosa, se l'intelletto speculativo dal pratico e la sinderesi sia distinta dalla coscienza; delle quali cose vuolsi fare accurato studio.

§ **1.** — La intelligenza si distingue dall'intelletto, come l'atto si distingue dalla potenza. E in vero, la intelligenza, dice il filosofo, è degli indivisibili, ne' quali non cade falso; ora è palese e certo che lo apprendere gl' indivisibili si appartiene all'intelletto; dunque non so-

no due potenze distinte. A chiarire la questione si rifletta che il vocabolo intelligenza, a parlare propriamente, non designa se non l'atto dell'intendere, cioè lo intuire nella idea la quiddità o essenza della cosa pensata, laonde non si distingue dall'intelletto, se non come l'atto dalla potenza.

E' altresì da notare che le separate sostanze, appellate da noi *angioli*, nella Traslazione Araba si nomano *intelligenze*, forse perchè sempre in atto d'intendere, ma nella Traslazione Greca sono dette con maggiore proprietà di eloquio *intelletti* e *menti*.

La distinzione per noi arrecata consuona meglio coi detti del filosofo, dal quale pongonsi quattro intelletti, l'agente, il possibile, l'intelletto in abito e l'intelletto in atto o acquistato, come costumano di chiamarlo. *L'agente* e il possibile sono potenze distinte, secondochè fu chiarito altrove, col riflesso che in tutti gli ordini la potenza attiva dalla passiva è distinta. L'intelletto in abito e in atto designano i diversi stati dell'intelletto possibile, il quale talora è in potenza schietta, talora è in atto primo che è la scienza e si appella in abito; talora è nell'uso dell'abito scienziale, e si appella in atto.

Ob. Nel libro *De Anima* si novera la intelligenza come distinta dall'intelletto; dunque son due potenze.

Boezio dice: In un modo il senso e la immaginativa apprendono e in altro la ragione e la intelligenza intuiscono.

Si arreca anche la testimonianza del Damasceno: Il movimento primo si nomina intelligenza: la intelligenza che si reca a un obbietto è chiamata *intenzione*, quel che rimane e configura l'anima all'obbietto inteso si appella *cogitazione*.

Alle tre sentenze arrecate si dà unica risposta: I divisati atti svariano l'uno dall'altro e per indole e per nomenclatura, ma tutti ad una e medesima potenza appartengono.

§ 2. — L'intelletto speculativo e pratico non sono due potenze, laonde, dice il filosofo, l'intelletto speculativo per un cotale distendimento diventa pratico; or di due potenze l'una non si muta in altra, come è manifesto.

L'intelletto speculativo si disferenzia dal pratico solo in questo che l'uno contempla il vero in sè e l'altro la conoscenza o contemplazione del vero indirizza all'opera; or l'indirizzare all'opera sopravviene, come un che di accidentale, all'obbietto, laonde non diversifica la potenza. Il colore è obbietto della vista e per la medesima potenza visiva tu attingi il colorato, o questo colorato sia uomo di piccola o di grande corporatura, perchè tutto ciò è accidentale ed estraneo all'obbietto della potenza visiva.

Ob. L'intelletto speculativo apprende, il pratico muove; or l'apprendere e il muovere sono di genere diverso.

L'intelletto speculativo ha per obbietto il vero, l'intelletto pratico il bene; or le diverse ragioni dell'obbietto diversificano le potenze.

L'intelletto pratico sta allo speculativo nella intellettiva parte, come la estimativa alla immaginativa nella sensitiva parte; or la estimativa e la immaginativa sono distinte potenze.

R. L'intelletto pratico è potenza motrice, inquanto dirige e non inquanto eseguisce il moto.

L'intelletto pratico risguarda il bene in ragione di vero, laonde uno è l'obbietto di entrambi.

Il solo divario, come fu detto, è nel contemplare schietto e nel contemplare per operare.

Nella sensitiva parte concorrono molti obbietti che richiedono e fanno diversità di potenze, il che nella intellettiva parte non interviene, laonde una e medesima intellettiva potenza può secondo ragioni diverse essere equivalente a molteplici sensitive potenze.

§ 3. — La sinderesi non è peculiare potenza che si distingua dalle numerate sin qui.

E di fermo, essa non è a cose opposte, come si avvera delle razionali potenze, ma soltanto inchina l'anima al bene.

Alcuni opinarono che ella fosse più alta potenza che la ragione. Altri affermarono essere la ragione stessa, inquanto è natura. Il vero peraltro è che si usurpa comunemente per l'abito de' primi principii pratici, da cui l'intelletto muove e a cui in via risolutiva risale nell'ordine operativo.

E qui va notato che i primi principii nell'ordine speculativo appartengono non ad alcuna peculiare potenza, ma sì a peculiare abito che

per questo appellasi intelletto de' primi principii. Il simile dee dirsi dell'ordine operativo: i primi principii appartengono non ad alcuna peculiare potenza, ma sì a peculiare abito che si chiama *sinderesi*, quasi vigile custode che istiga al bene e redarguisce del male, a cui l'uomo torce in peccando.

Ob. La *sinderesi* si contradistingue dalla irascibile, dalla concupiscibile, dalla ragione; dunque è potenza distinta.

La *sinderesi* contrasta alla sensualità, dunque è di genere diverso; ed ambedue son potenze.

Nel giudicatorio naturale (così S. Agostino appella la *sinderesi*) sono i semi delle virtù e regole vere e immutabili secondo le quali noi giudichiamo; dunque la *sinderesi* è indistinta dalla ragione.

R. S. Girolamo parla di atti distinti, non di potenze. Lo istigare al bene, il redarguire del male, il ragionare sono atti di una e medesima potenza.

La *sinderesi* e la *sensualità* dicono opposizione di atto ad atto, non di potenza a potenza, il che è quanto dire che l'istigare al bene e il redarguire del male si oppongono all'atto della sensualità inchinante al male.

La *sinderesi* non è la ragione; è l'atto della ragione. Le regole vere e immutabili, di cui parla S. Agostino, sono i primi principii dell'ordine operativo, ne' quali non cade errore. Questi principii si recano alla ragione, come a

potenza e alla *sinderesi*, come ad atto. E questi medesimi principii che irradiano del loro splendore i singoli atti si appellano *semi* delle virtù.

§ 4. — La coscienza non è potenza, ma sì atto della intellettiva potenza. E la prima ragione che se ne arreca è questa che la coscienza si depone, quando ella sia erronea, il che non potrebbe dirsi, se ella fosse potenza.

Si ponga mente anche al vocabolo. La *coscienza* è nomata così da *conscire*, che è un quasi *sapere seco*, come intepretò S. Bernardo; ora il sapere è atto di chi applica un principio chiaro in sè e per sè a qualche particolare operabile, come è manifesto.

Gli uffizi della coscienza, come è comunemente risaputo, sono il testimoniare, lo istigare o legarè, l'accusare o rimordere, le quali cose sono atti seguaci all'applicazione che noi facciamo di una conoscenza nostra a qualche singolare atto. La coscienza rende testimonio, quando riconosciamo di avere o non avere fatto qualcosa in passato. Istiga o lega, quando giudichiamo quel che è da fare o schivare. Accusa, rimorde, redarguisce, quando giudichiamo qualcosa essere bene o mal fatta; e questi sono atti e niente altro che atti.

E' pregio dell'opera il chiarire qui il valore di un vocabolo che suona sovente sul nostro labbro. In Logica lo *applicare* è un piegare o abbassare i primi principii verso le conclusioni,

perchè s'irraggino della chiarità de' principii. Si piegano e abbassano i primi principii speculativi per irraggiare le conclusioni; si piegano e abbassano i primi principii pratici, affinchè s'irraggino i particolari operabili; or questo lavorìo mentale che piega i principii primi alle conclusioni e ai singolari atti, affinchè s' ingeneri in noi la certezza della loro consonanza o dissonanza con la ragione speculativa e pratica, è ciò che si denomina applicazione nelle Dialettiche Discipline.

Il nome di *coscienza* si dà sovente alla *sinderesi*, che è l'abito degli assiomi pratici risguardanti i particolari operabili e che è il principio dell'atto della coscienza. Così va intesa la testimonianza di S. Girolamo.

Il dirsi poi da S. Basilio che la *coscienza* è il naturale giudicatorio è un attribuire il nome dell'effetto alla causa. Va interpretato a questa guisa anche il Damasceno, il quale discorrendo della coscienza la chiamò legge del nostro intelletto.

Ob. Origene dice: La coscienza è spirito correttore e pedagogo consociato all'anima nostra, cui fa dipartire dal male e aderire al bene; ora il vocabolo spirito o designa la mente, come in S. Paolo ove dice: *Rinnovellatevi nello spirito della mente vostra;* o designa la immaginativa, onde eziandio, dice S. Agostino, è chiamata spirituale la visione immaginaria; è dunque palese e certo che la coscienza sia da riguardare come potenza e non come atto.

La coscienza è subbietto del peccato secondo il detto di S. Paolo a Tito: *Sono inquinate le loro coscienze e le loro menti;* ora la sola potenza può essere subbietto del peccato, come è manifesto.

Se la coscienza fosse atto, non rimarrebbe sempre nell'uomo, perchè l'atto non rimane sempre, ma passa; abito non è, altrimenti non sarebbe una, essendo molti gli abiti, onde siamo indirizzati nell'operare; dunque rimane che sia potenza.

R. La parola *spirito* si usurpa talora in luogo di mente e si costuma di chiamare spirito la coscienza, a dimostrare che è dettame della mente.

Il peccato non è già nella coscienza, come in subbietto, ma come il conosciuto è nella cognizione, inquanto altri ha il convincimento di avere prevaricato la legge e si sente reo.

La coscienza non rimane sempre in sè, ma nella sua causa, che è la potenza. Gli abiti poi, onde la coscienza s'informa, avvegnachè molti di numero, pigliano nondimeno efficacia tutti da un principio primo che è l'abito degli assiomi pratici appellato *sinderesi;* ecco il perchè a volte si colgono in cambio la *sinderesi* e la *coscienza.*

Dalla sinderesi, come da germe, fiorisce la conclusione pratica intorno ai singolari atti consonanti ai primi principî; e di qui lo splendore della onestà.

Questione XXII.
DELLE POTENZE APPETITIVE IN COMUNE

Dalle conoscitive forze passiamo alle appetitive investigando intorno alla forza appetitiva in comune e poi alla sensualità e alla volontà, cui si aggiunge il libero arbitrio. Di qui comincia a rendersi palese la dottrina del paralellismo delle due linee del conoscere e dell'operare che va accuratamente studiata.

§ 1. — L'appetito è peculiare potenza dell'anima; così il filosofo e il Damasceno.

E di fermo, l'anima è forma conoscitiva, dunque una peculiare inclinazione è da porre in lei, dacchè ad ogni forma è seguace una inclinazione, benchè in diverso modo. E qui si noti il divario che corre tra le forme conoscitive e quelle che non sono tali. Nelle forme non conoscitive non si pone peculiare potenza, ma la stessa forma è naturalmente inchinata all'essere suo peculiare Nelle forme conoscitive, in che si trova la forma in più alto modo, trovasi eziandio in più alto modo la inclinazione, inquanto ha non solo la forma o l'essere suo, ma accoglie in sè le forme delle altre cose, vuoi sensibili, vuoi intelligibili; laonde la loro inclinazione dee essere una cotale potenza che le rechi ad appetire cose da sè distinte.

Il divario adunque tra le forme conoscitive e non conoscitive è qui che la non conoscitiva è determinata a uno, nè ha mestieri di peculiare potenza che a ciò la inchini, mentre la conoscitiva, la quale è in potenza a cose da sè distinte, ha mestieri di peculiare virtù che a cose da sè distinte la volga e porti.

Ob. L'appetitivo è comune alle cose animate e alle inanimate; dunque non è potenza peculiare dell'anima.

Quel che si appetisce è uno e medesimo con quel che si conosce; dunque l'appetitiva dalle apprensive potenze non si distingue.

Ciascuna delle potenze è inchinata al suo peculiare appetibile, cioè all'obbietto a sè conveniente; dunque rispetto all'appetibile in comune non è da porre una potenza che sia dalle altre distinta.

R. L'*appetire* è comune a tutte le cose, ma in più alto modo conviene a chi è fornito di conoscenza, come fu chiarito di sopra.

L'appetibile e il conoscibile sono una e medesima cosa, quanto al subbietto, non quanto alla ragione, nella quale si diversificano e richiedono distinte potenze. Ciascuna potenza, in quanto è una certa natura, inclina per natia tendenza verso ciò che a sè sola peculiarmente conviene, come l'occhio al vedere; ma oltre a questo è da porre altra forza che inchina e trae verso ciò che a tutto lo animale conviene.

§ 2. — L'appetito sensitivo e lo intellettivo

sono potenze diverse. Così il filosofo, il quale dice: Avvi l'appetito superiore che è il movente e l'inferiore che è il mosso.

Dialetticamente si dimostra così: Potenze mobili e passive, i cui obbietti e impulsivi sono in genere diverso, si diversificano, come è manifesto; ora siffatti sono il sensitivo e lo intellettivo appetito. Che sieno potenze passive si chiarisce da questo che la potenza appetitiva è nata ad essere mossa dal bene appreso, laonde l'appetibile appreso è movente e movente non mosso; e l'appetito è movente mosso, dice il filosofo. Che poi i loro obbietti e impulsivi sieno in genere diverso, si fa palese da questo che l'uno è appreso per l'intelletto e l'altro pel senso.

Ob. L'essere appreso pel senso o per l'intelletto non è attinente alla sostanza dell'appetibile; dunque l'essere appreso pel senso o per l'intelletto non diversifica le potenze.

L'appetito è moto dell'anima verso le cose singolari, che sono fuori di noi; ora ogni appetito di singolari cose si reca alla sensitiva parte, nè oltre il sensitivo avvi altro appetito.

Uno è l'impulsivo dell'appetito nell'uomo e nel bruto, dunque non avvi appetito intellettivo distinto dal sensitivo.

R. L'essere appreso pel senso o per l'intelletto conviene di per sè all'appetibile, perchè l'appetibile non muove se non inquanto è appreso. Il perchè le appetitive potenze si distin-

guono secondo la differenza delle cose apprese che sono i loro obbietti.

L' intellettivo appetito ha per obbietto una singolare cosa posta fuori dell'anima, ma verso quella si spinge e porta secondo una qualche universale ragione, inquanto ella è buona, onde dice il filosofo nella Retorica che l' odio può avere per obbietto un che di universale, come quando, ad esempio, portiamo odio ad ogni fatta di ladri.

E poi non ogni potenza che ha per obbietto un che di singolare è sensitiva. Vi sono de' singolari materiali e questi si recano alla sensitiva potenza; vi hanno de' singolari immateriali e questi possono essere obbietto dell'intellettivo appetito. Noi possiamo, ad esempio, appetire virtù e scienza che sfuggono all' apprensione dei sensi.

Non va fatto il medesimo giudizio del motivo e dell' appetitivo. Si pone doppio appetito, perchè due sono gli obbietti appetibili che si disferenziano di genere secondo le cose apprese pel senso o per l' intelletto. Non si pone altra forza motrice da quella che siegue il senso, perchè il superiore appetito non muove se non per l' inferiore, come la universale opinione non muove se non mediante la particolare, come dice il filosofo.

§ 3. — La sensualità è forza schiettamente appetitiva; e ne convince il nome stesso che si trae dal senso, non che la definizione che ne

esprime la essenza. La sensualità è atto dell'appetito seguace alla sensitiva apprensione.

E qui si ponga ben mente. L'atto della virtù apprensiva non così propriamente si chiama moto, perchè la conoscenza si compie, inquanto le cose conosciute sono nel conoscente, laddove l'atto della appetitiva virtù si compie, inquanto essa virtù è inchinata e si porta verso la cosa appetibile. La operazione dell'apprensiva virtù alla quiete e la operazione della appetitiva si assomiglia al moto. La *sensualità* dunque che si denomina dal sensuale moto, è operazione dell'appetitiva e non dell'apprensiva virtù. E' tenore costante che dall'atto si desuma e tragga il nome della potenza, come, ad esempio, dall'atto del vedere il nome di *vista*.

Ob. La sensualità comprende sotto di sè i sensi del corpo, che sotto la forza conoscitiva son contenuti.

S. Agostino pone nella medesima divisione la sensualità e la ragione superiore e inferiore, che sono forze conoscitive; or le cose che cadono sotto la medesima divisione sembrano essere del medesimo genere.

La sensualità è agli uomini quel che ai nostri progenitori il serpente, il quale annunziò e propose il peccato; or l'annunziare e il proporre sono appartenenze della conoscitiva virtù.

R. I sensi non sono compresi sotto la sensualità, ma sono i preamboli agli atti della sensualità, chè il moto appetitivo all'apprensione è seguace.

La sensualità e la ragione superiore e inferiore convengono in qualche cosa, cioè nel muovere; quanto però ai loro propri atti non cadono sotto una medesima divisione, ma sono specie disparate.

Il serpente nel tentare i progenitori annunziando propose e persuadendo inclinò. La sensualità ritrae del serpente sol nel secondo, cioè nell'inchinare, il che alla forza appetitiva appartiene.

§ 4. — La sensualità o appetito sensitivo si sparte in concupiscibile e in irascibile, come in due potenze diverse. Così il Nisseno e il Damasceno.

E' l'appetito negli animali quel che è nelle naturali cose la inclinazione, col divario che nelle cose naturali la inclinazione siegue la naturale forma, laddove nelle animali l'appetito siegue la forma appresa pei sensi; ora nelle naturali cose avvi non pure la inclinazione ad asseguire l'utile e a fuggire il nocivo, ma eziandio a resistere ai principî corrompitori e a propulsare i contrarii che stornano dall'acquisto del conveniente al subbietto e ingeriscono nocumento, laonde è da porre negli animali non pure lo appetito che inchina al conveniente e dal nocivo rifugge, il che si compie per la concupiscibile, ma altresì la forza che resiste ai contrarii, il che si compie per la irascibile. Obbietto pertanto della irascibile è l'arduo, perchè è forza tendente a stornare il contrario e a soverchiarlo. L'esempio ti si offre nel fuoco, il

quale per inclinazione natia si stacca dall'inferiore luogo e tende all'alto, come a luogo che gli conviene, e resiste a chi lo impedisce e corrompe.

Inoltre quelle potenze diversificano di specie tra sè, i cui obbietti sono di specie diversi; ora siffatti sono gli obbietti della concupiscibile e della irascibile. E di fermo, la concupiscibile ha per obbietto ciò che conviene secondo il senso, e tuttavia l'anima si getta anche a cose tristi contro l'indole del concupiscibile appetito all'uopo di propulsare gl'impedimenti, il che è appartenenza dell' irascibile, laonde i loro obbietti sono contrarii.

Si rifletta altresì che le passioni dell' irascibile ripugnano alle passioni della concupiscibile. All' accendersi fortemente della concupiscenza l'ira si mitiga e scema, come per lo più incontra; il che dimostra che quelle passioni sono contrarie.

Si ponga ora studio all'ordine e alle attinenze dell'uno appetito verso dell'altro. La irascibile è propugnatrice e difenditrice della concupiscibile; dacchè essa insorge contro ciò che impedisce la conquista di quel che è confacente alla concupiscibile e che ingerirebbe il nocivo, da cui la concupiscibile aborre.

In fine le passioni della irascibile traggono origine e nerbo dalle passioni della concupiscibile e in esse vanno a finire. Del che è indizio e argomento lo istinto degli animali, le cui pu-

gne sono sempre di cose appartenenti alla concupiscibile, come dice il filosofo.

Ob. La vista risguarda il bianco e il nero e così una e medesima potenza risguarda il dilettevole e l'arduo.

Ogni appetito è di ciò che fa ad uopo del senso, laonde il concupiscibile e l'irascibile appetito non si distinguono.

L'odio, dice S. Girolamo, è nella irascibile od è altresì nella concupiscibile, essendo il contrario dell'amore; dunque la concupiscibile e l'irascibile sono il subbietto della medesima passione e non potenze diverse.

R. L'appetito concupiscibile è di ciò che conviene al senso, ma è altresì di ciò che disconviene; l'irascibile resiste al disconveniente e lo impugna, laonde non sono di una contrarietà; e lo esempio della vista non regge.

La concupiscibile è di ciò che conviene al senso, ma non di tutto ciò che conviene. E qui si ponga mente all'analogia delle due linee. Nella parte sensitiva apprensiva vi sono due generi di sensibili, alcuni de' quali toccano e immutano i sensi, come il colore e il suono; altri che non toccano, nè immutano i sensi, come la nimistà tra la pecora e il lupo; e per questo oltre ai sensi di fuori che attingono i primi sensibili, si pone altro senso che attinge i secondi e si chiama la estimativa. Per simil guisa vi hanno due generi di appetibili, alcuni de' quali sono confacenti al senso di fuori e di-

lettevoli; altri che sfuggono al senso, ma che pur sono a difesa e a schermo dell'animale. Laonde come nella parte apprensiva si pone la estimativa che attinge qualità sfuggenti al senso di fuori, così nell'appetitiva è da porre una potenza per gli appetibili del secondo genere e che si appella *irascibile.*

L'odio appartiene addirittura alla concupiscibile, ma di rimbalzo e a cagione dell'insorgere e dell'impugnare, può appartenere eziandio alla irascibile.

§ 5. — La concupiscibile e la irascibile, quanto ai loro atti, ubbidiscono alla superiore ragione; e qui più che la dimostrazione occorre lo schiarimento.

Ciò che è nell'animale la estimativa, è la cogitativa nell'uomo; ora nell'animale la estimativa muove il sensitivo appetito; la pecora, ad esempio, estima il lupo nemico a sè, lo teme e lo fugge; dunque nell'uomo la cogitativa muove il sensitivo appetito e quanto alle individuali intenzioni conferisce e inferisce e somiglia alla inferiore ragione.

Ciascuno in sè sperimenta che applicando ai particolari le universali ragioni, o si mitiga o più e più s'istiga l'ira o il timore. Laonde è chiaro che per opera della cogitativa, a cui si appartiene lo applicare gli universali ai particolari, il sensitivo appetito è mosso. La conseguenza è legittima, perchè la ragione particolare è nata ad essere retta e governata dalla uni-

versale, come è palese ne' sillogismi. Dal vedere pertanto che il sensitivo appetito ubbidisce alla cogitativa, si conchiude che ubbidisce eziandio alla universale ragione, da cui la cogitativa stessa prende vigore e indirizzo. E qui potrebbe altri dire: Perchè si afferma che l'appetito ubbidisce alla ragione e non piuttosto all'intelletto che è la universale ragione? Si risponde che il sensitivo appetito non è mosso dalla universale ragione, se non mediante la particolare, inquanto le universali ragioni si applicano ai singolari, il che non è opera dell' intelletto, come intelletto, ma secondochè è ragione discorritrice; e per questo affermasi che il sensitivo appetito ubbidisce alla ragione piuttosto che all'intelletto.

Il sensitivo appetito soggiace alla volontà, quanto allo eseguimento de' suoi atti, il quale si compie mercè la forza motrice. E si chiarisce la cosa col notare il divario che corre tra l'appetito sensitivo dell' uomo e quello dell'animale. In questo il moto siegue tosto alla concupiscibile e all'irascibile; la pecora, ad esempio, vede il lupo e subito fugge, non essendo in essa superiore appetito che vi ripugni; l'uomo non è di subito mosso secondo il concupiscibile o l'irascibile, ma si aspetta in esso l' impero della volontà, che è il superiore appetito.

In tutte le potenze motrici sottordinate la seconda non muove, se non in virtù della prima; or l'appetito superiore e inferiore nell'uomo sono potenze motrici sottordinate.

Ob. La concupiscibile e l'irascibile sono due parti della sensualità; or la sensualità alla ragione non ubbidisce.

La legge delle membra, per la quale si adombrano la concupiscibile e l'irascibile, ripugna alla legge della mente, cioè alla ragione; dunque non ubbidisce.

La parte sensitiva dell'anima alla ragione non ubbidisce, perchè io non odo, ne vedo quando voglio; dunque neppure la concupiscibile e la irascibile ubbidiscono alla ragione.

R. La sensualità che si sparte in concupiscibile e in irascibile è il sensitivo appetito nato ad essere mosso sì dalla particolare e universale ragione e sì dalle sensitive forze, ad esempio, dalla immaginativa e dal senso. Ora, inquanto è mosso dalle sensitive forze, ripugna alla ragione, e da questo lato si paragona al serpente; inquanto è mosso dalla ragione sempre ubbidisce. E' da porre dunque qualche differenza tra la sensualità e il sensitivo appetito.

La ragione regge la concupiscibile e l'irascibile non dispoticamente, talchè in niente valga a ripugnare, ma politicamente e regalmente, come chi ai sudditi impera e non come l'anima muove il corpo. Ora potendo l'irascibile e la concupiscibile essere mosse dal senso, ponno in alcune cose resistere alla ragione, il che peraltro non toglie che le ubbidiscano.

La concupiscibile e la irascibile non sono sensi esterni che abbiano mestieri dell'obbietto

e impulsivo estrinseco, senza del quale alla ragione non ubbidiscono; sono interiori forze che non hanno mestieri dell'obbietto e però soggiacciono all'impero della ragione. Io non vedo il fiore, nè odo la voce amica, se il fiore non si offre all'occhio e la voce amica non mi suona all'orecchio, cioè non vedo, nè ascolto, quando voglio, ma, quando mi aggrada, immagino e penso. Di qui è chiaro che non quadra il paragone arrecato nell'argomento.

Radice di molti errori in fede fu l'opinare che le passioni del senso fossero al tutto infrenabili e indomabili e il riputarle consonanti a natura e a ragione, ma il vero è che l'affrenamento di esse è comandato dalla fede e dalla ragione. Laonde il contenere sotto giogo le cupidità volgari è sapienza; e la virginità che stringe in perpetua servitù la carne è nobiltà celestiale.

Questione XXIII.

DELLA VOLONTÀ

Abbiamo discorso del sensitivo appetito, ora conviene dire del razionale o intellettuale che appellasi *volontà*, investigando se essa volontà appetisca di necessità qualcosa o tutte le cose, se sia più eminente potenza che l' intelletto, se muova l' intelletto e se in fine dividasi per la concupiscibile ed irascibile alla guisa del sensitivo appetito.

§ 1. — La necessità che è da principio estrinseco e importa costringimento ripugna alla volontà; e si dimostra: È impossibile che una cosa sia naturale e violenta insieme, come è manifesto; or ciò si affermerebbe della volontà affermando che da estrinseco principio può patire costringimento, dacchè naturale è ciò che proviene da principio intrinseco, e violento è ciò che proviene da estrinseco ed è contro l'indole natia del subbietto.

La necessità che viene dal fine non ripugna alla volontà, quando non si possa se non per un modo solo asseguire il fine. Dalla necessità, ad esempio, di traghettare il lago si rende necessario alla volontà il volere la nave, senza la quale il lago non si traghetta.

La necessità naturale non ripugna alla vo-

lontà; e si prova: La volontà si reca di necessità al fine ultimo che è la beatitudine, imperocchè il fine è nell' ordine operativo quel che nell' ordine speculativo il principio, inquanto ha natura d'impulsivo a operare; or l' intelletto per naturale necessità aderisce ai primi principii, dunque eziandio la volontà di naturale necessità vuole l'ultimo fine.

Inoltre, quel che è primo e fondamento in ciascuna cosa fa di mestieri che convenga alla cosa naturalmente, dacchè la natura è il primo e l' immoto che in ciascuna cosa si concepisce; ora la volizione del fine ultimo è il principio di tutti gli altri moti della volontà; e ne hai la prova in questo che la beatitudine è voluta in sè e per sè e tutte le altre cose sono volute per la beatitudine.

Da un immoto nell' ordine speculativo esordisce il movimento dell' intelletto e da un immoto che è la volontà del fine ultimo s' inaugura nell' ordine operativo la serie de' volontarii atti che sono passi, onde l'uomo s' incammina alla beatitudine.

Ob. Tutto ciò che la volontà appetisce è volontario; dunque niente si appetisce di necessità naturale dalla volontà. La volontà è nella ragione, or la razionale virtù è a cose opposte.

Secondo la volontà abbiamo signoria de' nostri atti, or di ciò che è necessariamente voluto non abbiamo la signoria.

R. Il volontario non è il necessario che im-

porta costringimento e spegne la libertà; è il necessario di necessità naturale che non è contro alla natura del volontario, nè spegne la libertà.

La volontà, quanto alle cose non di necessità richieste ad asseguire il fine, ha potestà a cose opposte, cioè può volere o non volere questa o quella; e allora la volontà è nella ragione; quanto al fine e alle cose di necessità richieste al conseguimento del fine non ha potestà a cose opposte, ma naturalmente vuole; e in ciò si assomiglia all' intelletto determinato ad uno più che alla ragione avente potestà a cose opposte.

Per la volontà abbiamo signoria de' nostri atti, ma non di tutti. La elezione o scelta non è del fine, ma sì dei mezzi acconci alla conquista del fine; e di questi abbiamo la signoria.

§ 2. — La volontà non vuole di necessità tutte le cose che vuole. La volontà, dice S. Agostino, è quella onde si pecca e rettamente si vive; dunque ella è a cose opposte, e non di necessità vuole tutto ciò che ella vuole.

La dimostrazione è di questo tenore: La volontà sta alle cose che vuole, come l'intelletto agli intelligibili; ora l'intelletto non aderisce di necessità a tutti gl' intelligibili, così nè la volontà di necessità vuole tutto ciò che ella vuole. Si ponderi qui attesamente. L' intelletto nostro dà l'assenso di necessità ai primi principii e non può non assentire senza contradirsi. Quanto poi alle proposizioni dimostrabili, ade-

risce di necessità, quando esse hanno necessario legame coi primi principii, nè potrebbero negarsi senza negare i principii; quanto poi alle proposizioni contingenti che non hanno manifesto legame coi primi principii e ponno negarsi senza negare i principii, l'intelletto non dà fermo assenso. Tutto a simile nella volontà. Ella vuole di necessità il fine ultimo, come l'intelletto assente ai primi principii; ai particolari beni che non hanno necessario legame con la beatitudine, inquanto senza di essi si può esser beati, non aderisce necessariamente la volontà. Vi sono poi certi beni che si collegano con la beatitudine, in quanto l'uomo per essi aderisce a Dio, in cui solo è beatitudine, ma tuttavia prima che per la chiarezza e certezza della visione beatifica si appalesi questo necessario legame, la volontà non di necessità aderisce a Dio, nè alle cose di Dio. Solo la volontà del contemplante la divina essenza di necessità aderisce a Dio, come noi vogliamo di necessità essere beati. È chiarito adunque che siccome l'intelletto non aderisce di necessità a tutti i veri, così la volontà non aderisce di necessità a tutti i beni.

Ob. La volontà non può volere il male, dice S. Dionigi, dunque vuole di necessità il bene.

La volontà sta al suo obbietto, come il mobile al movente; ora il moto del mobile è di necessità dal movente.

Ciò che si apprende pei sensi muove di ne-

cessità il sensitivo appetito ; dunque da ciò che si apprende per l' intelletto è necessariamente mossa la volontà.

R. La volontà di necessità si reca al bene, perchè non può tendere a chechesia, se non sotto ragione di bene, ma il bene è molteplice, cioè il fine ultimo e le cose che di necessità si annodano al fine ultimo e quelle che non hanno necessaria attinenza col fine ultimo ; e a queste la volontà non aderisce necessariamente, come fu detto.

La volontà dal solo bene universale e perfetto è di necessità mossa e non dai beni particolari che la sua capacità non adeguano.

La virtù sensitiva apprende una determinata cosa e determinatamente muove il sensitivo appetito, la ragione conferisce molte cose e inferisce l' una dall' altra, il perchè l' intellettivo e razionale appetito può da più e più cose essere mosso e non dall' uno e di necessità, come si avvera del sensitivo.

§ 3. — L' intelletto è più alta potenza che la volontà. Così il filosofo che chiama l' intelletto altissima potenza dell' anima.

Quella potenza è più alta che ha più alto obbietto, imperocchè dall' ordine al proprio obbietto si specifica la natura della potenza ; ora l' obbietto della volontà è il bene appetibile, laddove obbietto dell' intelletto è la quiddità o essenza, la quale quanto è più semplice e astratta, tanto è in sè più nobile ed alta.

La volontà può talora dirsi più alta potenza che l' intelletto. E qui vi ha mestieri di schiarimento. L' obbietto della volontà si trova sovente in più alta cosa che l' obbietto dell' intelletto e così in certa guisa è più alta potenza che l' intelletto, come se io dicessi che l' udito in nobiltà sorpassa la vista, quando la cosa, di cui è il suono, sia più nobile della cosa, nella quale è il colore, benchè il colore in nobiltà vinca il suono.

A conferma di siffatta dottrina si ponderi che l' atto dell' intelletto si compie, inquanto la forma ideale della cosa è nell' intelligente, mentre la volontà si attua, inquanto ella è inchinata e si reca alla cosa; e però, dice il filosofo, il bene e il male che sono obbietto della volontà trovansi nelle cose fuori di noi, laddove il vero e il falso sono in mente dentro di noi. Se adunque le cose, in che è il bene, sono più nobili dell'anima, nella quale è la forma esprimente la essenza della cosa intesa, da questo lato la volontà è più alta potenza che l'intelletto. Di qui arguisci che l'amore di Dio è migliore che la conoscenza di lui e che per l'opposto la conoscenza delle cose corporali è migliore che l'amore di esse. Le cose per la conoscenza venute in noi s'imbiancano, a dir così, del lume, di che splende l'anima, laddove l'anima se amando recasi a cose vili, si offusca e contamina.

Ob. Obbietto della volontà è il bene e il fine che è l'altissima delle cause; la volontà adun-

que è più alta potenza che l'intelletto. L'intelletto è prima che la volontà in ordine di generazione o di origine; dunque eziandio in ordine di perfezione ha il primato.

Abito della volontà è la carità abito dell'intelletto sono la speranza e la fede; or la carità alla fede e alla speranza sovrasta.

R. Il vero e il bene ponno risguardarsi nella loro forma o essenza; e così il vero è assoluto, il bene dice attinenza dell'uno all'altro, laonde il vero vince il bene in semplicità e in astrattezza.

Risguardati materialmente, l'uno inchiude l'altro; il bene è un certo vero e il vero è il bene dell'intelletto che al vero tende, come a suo compimento. E così pure il vero, come fine di più alta potenza, vince il bene, quanto a splendore di nobiltà.

L'atto dell'intelletto è prima non solo in via di origine o di generazione, come si suole chiamare, ma altresì inquanto è attivo e movente la volontà. L'argomento s'intende di ciò che è prima solo in ragione d'origine.

L'abito della volontà nella presente vita sovrasta all'abito intellettivo in ragione della cosa, nella quale il bene si trova e splende, come fu chiarito di sopra.

§ 4. — La volontà muove l'intelletto; così il Damasceno, il quale dice che lo apprendere o il non apprendere qualsiasi arte o disciplina è in noi e in potere nostro.

Il bene appreso per l'intelletto si offre alla

volontà e la trae, come il fine allettante trae la causa effettrice.

La volontà come principio attivo muove l'intelletto e tutte le forze dell'anima; e in vero, in tutte le potenze attive sottordinate, quella potenza che ha per obbietto l'universale fine, muove le potenze che hanno fini particolari; ora la volontà risguarda l'universale fine, il perchè a lei si appartiene il muovere tutte le potenze dell'anima ai loro atti, fuorchè la forza naturale della parte vegetativa non soggetta al nostro libero arbitrio. Il sole che concorre alla universale conservazione dei generabili e dei corruttibili ha influsso su tutti gl'inferiori corpi, ciascuno dei quali opera alla conservazione della sua propria specie e anche dell'individuo, e il re nell'ordine politico intende al bene comune del regno e muove col suo imperio i singoli preposti al governamento delle città; or quel che è nell'ordine naturale il sole e nell'ordine politico il re, è nel cerchio delle potenze la volontà, il cui obbietto è il bene e il fine in comune, laddove ciascuna delle altre potenze tende a un che di peculiare e nativo a sè confacente, come, ad esempio, la vista al colore e l'intelletto al vero.

Ob. L'intelletto è prima ed è più alto che la volontà, ora il movente dee essere più eccelso che il mosso.

L'intelletto muove la volontà, dunque dalla volontà non è mosso. Ad ogni atto del volere

è palese e certo che va innanzi lo intendere e siccome la volontà può da capo muovere lo intelletto, ne siegue che ad ogni intendere precorre la volizione; e così in infinito, il che disconviene ed è assurdo.

R. Se risguardi lo intelletto secondo che è apprensivo dell' ente e del vero e la volontà secondo il comune obbietto che è il bene, l' intelletto è più alta potenza che la volontà, come fu già dimostrato, perchè il vero in semplicità e in astrattezza sorpassa il bene. Se tu risguardi lo intelletto secondo l' obbietto suo comune che è l' ente e il vero e la volontà la consideri come determinata potenza che ha determinato atto, e anche da questa parte l'intelletto è prima e più alta potenza che la volontà, imperocchè nell' ambito dell' ente e del vero è acchiusa la volontà, il suo atto e il suo obbietto. Se poi si risguarda la volontà secondo la ragione comune e ampia del suo obbietto che è il bene e lo intelletto si considera, inquanto è una certa natura e peculiare potenza che ha determinato atto e allora può e dee dirsi che la volontà sovrasta all' intelletto, perchè nell' ambito del bene comune e universale è racchiuso e lo intelletto stesso e lo intendere e il suo obbietto, cioè il vero, il quale è un certo peculiare bene. È cosa che va ben ponderata questo inchiudersi a vicenda delle due potenze; l' intelletto intende che la volontà vuole e la volontà vuole che l'intelletto intenda. Altra cosa da notare si è che il

bene è contenuto sotto il vero, inquanto il bene è un certo qual vero inteso e il vero è un certo qual bene desiderato.

Può bene avvenire che il movente muova in un modo e in altro modo sia mosso. Lo intelletto, ad esempio, come fine muove la volontà allettando alla conquista di un bene appreso ed è mosso dalla volontà, come da causa effettrice.

Ad ogni moto di volontà fa di mestieri che l'apprensione precorra, ma non ad ogni apprensione precorre un moto di volontà; verità è che ad ogni apprensione nostra va innanzi un principio più alto che lo intelletto nostro; e cotale principio è Dio. Così il filosofo dimostra che non è mestieri negli atti dell'intendere e del volere il processo, come lo chiamano, all'infinito.

§ **5.** — L'intellettivo appetito che appelliamo *volontà* non si sparte, come il sensitivo in concupiscibile e in irascibile. La volontà è nella ragione, laddove nella parte irrazionale dell'anima hanno sede la concupiscenza e l'ira, dice il filosofo. Così anche il Nisseno e il Damasceno.

La potenza risguardante l'obbietto secondo la ragione comune, non può diversificarsi per differenze peculiari, contenute sotto la comune ragione; ad esempio, la potenza visiva risguarda il visibile, inquanto è colorato, nè punto secondo le diverse specie dei colori si diversifica; or l'intellettivo appetito che si denomina *volontà* attinge l'obbietto suo sotto una comune ragione,

cioè inquanto è bene; adunque nella volontà non son potenze diverse, delle quali l'una s'appelli concupiscibile e l'altra irascibile. Il divario tra l'uno e l'altro appetito cresce chiarezza a quanto abbiamo affermato.

Il senso non è apprensivo dell'universale e però il sensitivo appetito non risguarda la comune ragione di bene e secondo le peculiari ragioni si diversifica, e quindi altra è la potenza che risguarda il dilettevole secondo il senso ed è conveniente a natura (ed ecco la concupiscibile); altra è la potenza che risguarda la ragione di bene, inquanto è repulsiva e impugnativa di ciò che arreca nocumento (ed ecco la irascibile), ma ciò non può dirsi dell'intellettiva appetitiva potenza che è una di numero, perchè attinge l'obbietto suo sotto una comune e universale ragione, cioè inquanto è bene.

Dalla parte dell'intelletto non si moltiplicano le forze apprensive, come si moltiplicano dalla parte del senso; il somigliante dicasi dell'appetitiva.

Ob. La Scrittura fa motto della concupiscenza del sapere. S. Girolamo vuole che portiamo l'odio del vizio nell'irascibile; or questa *concupiscenza* e quest'*odio* non ponno appartenere al sensitivo appetito.

La carità è nel concupiscibile, come comunemente si dice, e la speranza nell'irascibile; or la speranza e la carità non sono di sensibile, ma d'intelligibile obbietto, come è manifesto.

Nel libro De Anima si afferma che queste cotali potenze del concupiscibile e dell' irascibile sono appartenenza dell' anima e che le convengono, anche prima che ella si unisca al corpo; dunque sono della intellettiva parte.

R. La concupiscenza, l' amore, l' ira talora si usurpano come passioni o commovimenti di concitato animo e talora come affetti semplici senza èmpito e concitazione di animo; e così ponno recarsi al sensitivo e all' intellettivo appetito; anzi non di rado si attribuiscono agli angioli e a Dio.

La volontà può appellarsi irascibile, inquanto impugna il male, non per èmpito di passione, sì per giudizio della ragione e può eziandio nomarsi concupiscibile per la brama del bene, e per siffatta guisa la carità e la speranza sono nella concupiscibile e nella irascibile, cioè nella volontà, i cui atti hanno somiglianza con le passioni del sensitivo appetito.

Se l' autore del citato libro ha inteso dire che la concupiscibile e la irascibile si usurpano talora nel significato di atti di volontà senza èmpito di concitato animo, si può concedere che convengono all'anima avanti che ella si mesca al corpo, sì veramente che voglia farsi cenno a origine di natura non già di tempo, dacchè per ordine di tempo niente ha l' anima prima che si unisca al corpo. Se poi l'autore prende in senso stretto e proprio la concupiscibile e la irascibile, negasi da noi l' argomento. S' incomincia qui a

discernere quella che Tertulliano appella *naturale dote* dell'anima, la quale non vuole di necessità i particolari beni, ma solo lo universale, cioè la beatitudine; il quale istinto fa cenno e testimonianza alla sua origine divina.

Questione XXIV.

DEL LIBERO ARBITRIO

Prendiamo ora a esame la dottrina intorno al libero arbitrio, investigando se l'uomo ne sia guernito, se debba chiamarsi abito, atto o potenza e se sia una e medesima cosa con la volontà; disquisizioni alte e tutte vitali oggi.

§ 1. — L'uomo è fornito di libero arbitrio; ne abbiamo la espressa testimonianza nella Scrittura: Dio fece l'uomo dall'inizio e lasciollo in mano del suo consiglio, cioè nella libertà di arbitrio, dice la chiesa. Se l'uomo fosse sguernito di arbitrio, sarebbero indarno i consigli, i precetti, i divieti, i premi e le pene, il che è assurdo a dire e a pensare.

La dimostrazione dialettica è di questo tenore: Chi ha potestà a cose opposte è di libero arbitrio, essendo lo arbitrio niente altro che facoltà di scegliere o no, di scegliere una cosa a preferenza di altra che si reputi meno acconcia ad asseguire il fine; ora l'uomo in-

quanto è razionale, ha potestà a cose opposte, laonde ha libero arbitrio. E che l'uomo, inquanto è razionale, abbia potestà a cose opposte si chiarisce da questo che il solo universale bene determina necessariamente la volontà, perchè in esso tutta la perfezione del suo proprio obbietto risplende. Quanto ai particolari beni, intorno a cui è il giudizio della ragione, non avendo in sè cotale splendore di perfezione, perchè contingenti, non traggono di necessità il volere dell'uomo e lasciano a lui potestà di eleggere o no, di scegliere o di rifiutare, il che è aver potestà a cose opposte.

Va inoltre studiato qui il modo singolare di operare delle ragionevoli creature. Tutto si muove nell'universo, ma in diverse guise. La pietra è mossa senza suo atto, ma per impulso d'un principio straniero a lei. Gli animali muovonsi per atto e giudizio proprio, ma procedente da nativo istinto. La pecora, ad esempio, vede il lupo cui apprende nocivo a sè e giudica che sia da fuggire, ma cotale atto della estimativa, chiamata da noi giudizio, non procede da discorso che la pecora faccia, sì dal naturale istinto. La sola ragionevole creatura per un lume che a lei fulge dentro, cioè per la forza conoscitiva, giudica quel che è da fuggire o da proseguire.

Altro adunque è la determinazione naturale, altro il giudizio istintivo e altro il giudizio libero.

Ob. Paolo ai Romani scrive: Non il bene che

io voglio opero; ma il male che odio, quello io faccio.

Ai Filippesi dice: Dio opera in noi il volere e il fare.

Si allega l'oracolo di Geremia: Non è dell'uomo la via di lui, nè lo indirizzare i suoi passi; dalle quali testimonianze si arguisce che l'uomo non si muove da sè, nè ha signoria de' suoi atti.

Il filosofo nel 3.° dell'Etica afferma: Quale uno è, così giudica, il che è negazione di potestà a cose opposte.

R. L'appetito sensitivo, benchè in qualche modo ubbidisca all'impero della ragione, può tuttavia ripugnare bramando a ritroso dalla ragione.

L'apostolo ne' diversi luoghi che di lui si citano, o parla del fomite che impugna e ripugna, o fa motto delle sole natie forze che non bastano e a cui è richiesto il superno aiuto.

Il terzo argomento corre, se uno sia mosso da causa prossima e siffattamente che non muova sè, come la freccia è mossa da chi la vibra; ma se uno è così mosso che muova sè, l'argomento non ha valore. Fa di mestieri che il libero sia cagione del suo movimento, ma non è richiesto che sia causa prima. L'uomo è mosso da Dio, come da prima e somma causa, la quale non pure non toglie la libertà, ma piuttosto la conferisce, dacchè il creatore in ciascuno opera secondo la indole e natia proprietà del subbietto.

Nell' uomo può essere a volte impedita la esecuzione di ciò che egli ha stanziato ed eletto in sè, ma lo eleggere è sempre in potestà di lui, supposto il superno aiuto.

Le qualità naturali pertinenti a complessione organica non sono in potestà nostra, ma però sottostanno al giudizio della universale ragione, a cui la particolare ubbidisce. Le qualità estranee, come a dire, abiti e passioni, secondo le quali più a una cosa che ad altra siamo inchinati, soggiacciono al giudizio della ragione e alla volontà ed è in potestà di noi lo acquistarlo o il ripudiarle. E così è chiarito che nessuna qualità ripugna al libero arbitrio. La sola brama del fine ultimo è qualità e inclinazione che non soggiace a libero arbitrio, dacchè l' uomo non può non volere l' esser beato. Si discerne la ingenita nobiltà dell' anima che per istinto a lei dato si spinge all' immutabile e all' infinito.

§ 2. — Il libero arbitrio è potenza; e lo arguisci agevolmente dal sapere che è subbietto di un abito, cioè della grazia; ora subbietto di abito non è se non la potenza.

Il libero arbitrio, se vogliamo stare al vocabolo, suona *libero giudizio* e designa atto, ma nel comune uso per arbitrio si suole intendere il principio di cotale atto, cioè la forza elettiva. Nel dimostrarlo si procede così: Il libero arbitrio o è potenza, o abito, o potenza insieme con abito, dacchè si costuma dire che noi conosciamo o per la scienza che è abito o per

lo intelletto che è potenza; ma l'arbitrio non è abito, nè potenza insieme con abito, dunque rimane che sia potenza. Se fosse abito sarebbe abito naturale, essendo naturale all'uomo lo avere libero arbitrio, ma naturale abito non può essere, perchè alle cose, a cui inchiniamo mercè del libero arbitrio, non inchiniamo naturalmente. Il chiamare naturale abito il libero arbitrio sarebbe un affermare che una e medesima cosa è inchinata liberamente e non liberamente a chechesia, il che ripugna.

Oltre a ciò l'abito è qualità, onde siamo a bene o a male determinati; ora è certo che mercè del libero arbitrio noi siamo indeterminati e abbiamo potestà a cose opposte, il perchè l'arbitrio non può, nè dee chiamarsi abito.

Ob. Il libero arbitrio non è altro che libero giudizio; dunque designa la potenza e non l'atto. Il libero arbitrio è facoltà di ragione e di volontà; adunque è abito e non potenza.

Il libero arbitrio per lo peccato è tolto via, dicendo S. Agostino chi male usa del suo libero arbitrio perde sè ed esso arbitrio, di che siegue che l'arbitrio è abito o atto, ma non potenza.

R. Il libero arbitrio si usurpa e per l'atto di scelta e pel principio dell'atto o, che è il medesimo, per la forza elettiva.

Il vocabolo *facoltà* talora designa potenza spedita e sciolta a operare; e in questo significato si reca all'arbitrio il nome di facoltà. S. Ber-

nardo pel vocabolo di abito intende *abitudine*, cioè attitudine a compiere determinati atti, or l'abitudine è della potenza e dell'abito insieme. Per la potenza abbiamo il potere operare, per l'abito il bene o il male operare.

Il peccato non toglie il libero arbitrio, quanto alla libertà di natura, ma quanto a quella che appellano libertà dalla colpa.

§ 3. — Il libero arbitrio è appetitiva potenza. E di fermo, mercè del libero arbitrio noi facciamo la scelta; ora la scelta è atto di appetitiva virtù, essendo di cose antiposte ad altre e volute come più acconce alla conquista del fine.

E qui va notato come alla elezione o scelta che dir si voglia concorre qualcosa da parte della conoscitiva e qualcosa da parte dell'appetitiva virtù. Dal lato della conoscitiva virtù è richiesto il consiglio, mercè del quale si ricerca da noi e si discerne quale de' molti mezzi che si offrono al mentale sguardo sia da preferire, come più acconcio.

Dal lato dell'appetitiva virtù è richiesto che dal volere nostro si accetti quel che già nel consiglio fu statuito; ora quale di questi due elementi sia precipuo nella scelta o il consiglio della ragione o l'accettazione dell'appetito non volle il filosofo alla recisa affermare in alcuna delle sue opere, ma nel Terzo dell'Etica e nel Sesto inchinò ad affermare che lo eleggere si appartiene precipuamente alla virtù appetitiva.

E l' argomento che arreca è questo: La scelta ha per obbietto ciò che è acconcio al conseguimento del fine, ora il fine ha ragione e natura di bene e il bene è dell' appetitiva virtù. Che poi la scelta si appartenga all' arbitrio è palese, imperocchè noi siamo guerniti di arbitrio, inquanto è in potestà nostra di accettare una cosa o di rifiutarla, di antimettere l' una all' altra; e così dalla scelta che è il nativo e proprio atto dell' arbitrio, rimane chiarita la sua natura.

Ob. Alla natura razionale, dice il Damasceno, si accompagna tosto il libero arbitrio; dunque esso è potenza conoscitiva e non appetitiva.

Nel vocabolo *arbitrio* suona il giudizio, il quale indubitatamente è atto della conoscitiva virtù. La elezione che è appartenenza dell'arbitrio, importa il paragone di una cosa con altra, il che alla virtù conoscitiva appartiene, come è palese.

R. L' arbitrio si accompagna alla ragione, perchè le potenze appetitive si consociano alle apprensive, dal che però non siegue che nel novero delle apprensive sia da porre l' arbitrio.

Il giudizio appartiene non alla sola ragione, ma altresì all' appetito, perchè il giudizio è conclusione, a dir così, del consiglio; ora il consiglio si termina e compie prima e più precipuamente per la sentenza della ragione che per l' accettazione dell' appetito; e in questo senso la elezione si esprime col vocabolo di giudizio.

Il paragone o raffronto di una cosa con altra si appartiene alla ragione, quanto allo inve-

stigare e ponderare dei mezzi che si offrono alla mente nella consulta, ma il compimento di esso trovasi nell' appetito che si volge e reca più all' uno che all' altro mezzo.

§ 4. — L' arbitrio non è potenza peculiare distinta dalla volontà; così il Damasceno. La dimostrazione si trae dalla proporzione che corre tra le apprensive e le appetitive virtù o potenze dell' anima razionale.

E qui si ponga studio agli obbietti delle apprensive e delle appetitive virtù. L' obbietto dell' intelletto lo hai nei primi principii che si apprendono tosto e senza discorso. L' obbietto della ragione lo hai nelle conclusioni che dai principii si traggono e si manifestano. Nella cerchia delle appetitive virtù obbietto della volontà è il fine voluto e bramato per sè; obbietto del libero arbitrio sono i mezzi, cioè le cose volute da noi, perchè ci recano al fine. Stanno adunque le conclusioni al principio, come i mezzi al fine e quel che è il principio nell' ordine speculativo è il fine nell' ordine volitivo e pratico, dacchè il fine ha ragione di movente e si assomiglia al principio.

E nota bene. Si vuole il fine e perchè si vuole il fine si vogliono altresì i mezzi e si assente alla conclusione, perchè si assente al principio. Se dunque ad una e medesima potenza si recano lo intendere e il ragionare, ad una e medesima potenza appetitiva fa di mestieri che si rechino il volere e lo scegliere.

Ob. Il Damasceno dice: Altra cosa è la volizione (*telisi*) ed altro il consiglio (*bulisi*); ora la prima designa la volontà e la seconda l'arbitrio.

La elezione è dei mezzi, la volontà è del fine; or questi due atti son di natura diversi e richiedono due distinte potenze.

Nell' intellettiva parte si pongono due distinte forze l' *agente* e il *possibile* intelletto; perchè adunque non porre due distinte forze eziandio nell' appetitiva?

R. La *telisi* e la *bulisi*, così grecamente dette, designano differenti atti che ponno recarsi e si recano ad una e medesima potenza.

Non qualunque diversità di atti genera diversità di potenze, sì la diversità di quegli atti che non ponno recarsi a una e medesima potenza, il che non si avvera quanto al volere e allo scegliere.

L' intelletto sta alla volontà come il movente al mosso, il perchè non fa di mestieri porre nella volontà l' agente e il possibile, come si pone nella intellettiva parte. Getterà luce sulle precedenti disquisizioni il riflettere che sei atti si compiono dall' intelletto e sei dalla volontà. Alla semplice apprensione risponde la semplice volizione, al giudizio sulla possibilità di asseseguire il fine si accompagna la intenzione, alla disamina dei mezzi il consenso, al giudizio pratico sul mezzo da preferire tiene dietro la elezione, all' impero sulla scelta del più acconcio

mezzo si conserta e intreccia l'uso attivo, all'uso attivo il passivo o la fruizione, cioè il riposo nel bene posseduto e goduto. Questa è la stupenda armonia che il creatore pose nell' uomo, cui guernì d' intelletto e di volontà. E questa è la legge che governa la creatura intelligente e libera nello svolgimento della sua intima vita e la indirizza alla beatitudine, cui aspira e sospira lungo il cammino della tomba.

Questione XXV.

DEGLI ATTI DEGLI ABITI DELL' ANIMA

Ora è da trattare degli atti e degli abiti della intellettiva parte, ed esordiremo dall' investigare come l' anima intenda le corporali cose che sono sotto di lei, come intenda sè e le cose che sono in lei e quelle che sono sopra, cioè le separate sostanze.

§ 1. — L' anima intellettiva conosce per l' intelletto le corporali cose che sono sotto di lei. E di fermo, esiste una scienza de' corpi che appellasi naturale; or la scienza è nell' intelletto; l'anima dunque per l' intelletto conosce i corpi.

I savi antichi affermarono non potersi avere da noi certezza della verità delle cose e ragionarono di questo tenore: Di ciò che è in per-

petuo flusso non si può avere certezza; or tutte le cose sensibili sono in perpetuo flusso. Eraclito diceva: E' impossibile toccar due volte l'acqua del fiume corrente; così è delle sensibili cose, prima ti sfuggono che tu possa coglierle e giudicarle con la tua mente. E la conseguenza poteva aver sembianza di legittima ai vecchi savi, i quali non credevano esistere nell'universo se non i corpi. Platone a porre in sodo la certezza della conoscenza umana escogitò e pose oltre il cerchio delle cose sensibili altro genere di enti che nomò specie o idee, per la cui partecipazione ciascuno de' singolari enti cosmici si chiamò pietra, pianta, animale, e via discorrendo. Per siffatta guisa, diceva Platone, le scienze, le definizioni o tutto che all'intelletto appartiene non è da riferire a queste corporee e sensibili cose, ma sì agli immateriali separati, talchè l'anima non intende le corporali cose, ma le specie di esse, cioè le idee separate o sussistenti che dir si voglia.

Il ragionamento di Platone era questo: Le forme delle cose sono nell'intelletto universalmente ed immaterialmente e immobilmente: dunque debbono così essere eziandio in sè medesime, ma le cose corporee non sono tali, il perchè fa di mestieri porre le specie o idee separate. Il grande filosofo si appoggiava a due principii che cioè la conoscenza si compie mercè di una naturale similitudine e però tenne che la forma della cosa conosciuta debba essere in sè a quel modo che è nel conoscente.

Ora si ponga studio alla ragione che quel savio arrecava; e si distingua.

Ben si compie la conoscenza per via di similitudine della cosa conosciuta nel conoscente, ma non è di necessità che la forma della cosa pensata sia nel pensante, come è in se stessa; e neppure è di necessità che la forma, in che assomigliansi due cose, sia nell' una e nell' altra allo stesso modo. La neve e lo zucchero, ad esempio, sono due cose simili e tuttavia il candore non è in ambedue que' subbietti allo stesso modo. Nella neve il candore è più intenso e scompagnato dalla dolcezza. Nel senso e nel sensibile è la forma, in che assomigliansi il senso e il sensibile, ma in un modo è nel senso e in altro modo fuori dell'anima. Tutto a simile nelle forme delle cose intelligibili. Fuori dell'anima sono in materia e nell' intelletto splendono d' immaterialità, essendochè l' intelletto sia immateriale e accolga le forme in sè secondo il modo suo e il tenore di sua natura. Laonde è palese e certo che l'anima per l' intelletto conosce i corpi immaterialmente e universalmente.

Ob. S. Agostino afferma che i corpi non ponno essere compresi dall' intelletto, nè alcun che di corporeo si conosce se non pei sensi.

Sta il senso agli intelligibili, come l' intelletto ai sensibili; or l'anima non può pel senso conoscere le cose spirituali che sono intelligibili, dunque neppure può conoscere i corpi per l' intelletto.

I corpi sono mobili e nella cerchia dei contingenti; or l'intelletto è delle cose necessarie e immutabili e però non ponno essere obbietti di intellettual conoscenza.

R. S. Agostino parla delle specie, per le quali s'intende, non delle cose intese e presenti. L'intelletto non intende pei corpi, nè per similitudini corporee, sì per via di specie immateriali che ponno esser nell'anima secondo la loro essenza.

Non si dee punto affermare che siccome il senso conosce le sole cose corporee, così l'intelletto conosce le sole cose incorporee, altrimenti gli angioli e Dio non conoscerebbero i corpi. La ragione di cotale diversità è che la inferiore virtù non si stende a quel che è della superiore, ma le cose che sono della inferiore virtù ponno essere compiute dall'inferiore in più eccellente e alto modo; laonde il paragone non regge.

I corpi sono mobili, ma le attinenze delle cose sono immutabili. Trasmutansi le qualità, rimane immobile la sostanza; trasmutansi le sostanziali forme, la materia rimane immobile. Anche delle cose contingenti e mutabili sono immobili e necessarie le relazioni. Un individuo, Pietro, ad esempio, non sempre siede, tuttavia in quel che siede è immobilmente e necessariamente vero che Pietro è ivi in modo determinato. Dal che siegue che delle cose eziandio mobili può aversi scienza.

§ 2. — L'anima non conosce le corporali cose per la sua essenza. Sant'Agostino dice: L'anima raccoglie la notizia delle corporali cose pei sensi del corpo, cui è congiunta; or l'anima non è conoscibile pei sensi del corpo, laonde ella non conosce per la sua essenza le cose da sè distinte.

Gli antichi dissero bene, quando affermarono che la conoscenza si compie per via di simili; dissero bene quando divinarono che la similitudine dee essere nel pensante, ma andarono poi lungi dal vero affermando che le cose devono essere materialmente nell'anima. L'anima può conoscere la pietra senza essere pietra; conosce il fuoco senza essere fuoco. Se le cose fossero materialmente nell'anima, non si potrebbe stendere la conoscenza alle cose poste fuori di noi, il che suona assurdo. Le piante non sono conoscitive, perchè hanno soltanto la natia loro forma e non ponno accogliere le altrui forme in sè.

Per l'opposto noi vediamo che quanto uno ha più immaterialmente la forma delle cose conosciute, tanto più perfettamente conosce. L'intelletto che astrae le specie non pure dalla materia, ma altresì dalle materiali condizioni, conosce più eccellentemente che il senso, il quale prende la forma della cosa sentita, ma con le materiali condizioni o sensibili contorni che dir si voglia; e nel cerchio dei sensi quello della vista è più conoscitivo, perchè è più immate-

riale; e tra gli intelletti stessi quello che ha più splendore d'immaterialità nell' intuire e nel discorrere più si eleva e più vigoreggia.

Solo Dio per la sua essenza conosce tutte le cose. E invero, quell' intelletto conosce per la sua essenza tutte le cose, il quale porta nella sua essenza le forme o idee archetipe di tutte le cose e la cui essenza è immaterialmente tutte le cose; or la sola essenza divina è immaterialmente tutte le cose, e nella virtù di lei tutte le cose preesistono, come gli effetti nella loro prima e suprema causa.

Ob. L'anima convolge e rapisce le immagini delle cose, di sè in sè le fabbrica, come dice S. Agostino; dunque le similitudini delle cose, mercè delle quali intende, sono sostanza di lei.

Il filosofo dice: L'anima è in certo modo tutte le cose; dunque a tutte è simile e per se stessa conosce tutto.

Nella essenza dell' anima sono tutte le cose secondo un più alto modo che in sè medesime, il perchè nella essenza sua e per l'essenza sua le può conoscere tutte.

R. S. Agostino parla della immaginativa e della immaginaria visione che per le immagini corporee si compie; ora in siffatte visioni l' anima dà qualcosa alla sua sostanza, come ogni forma al subbietto. In questo significato è detto che l'anima convolge e rapisce in sè le immagini, che di sè in sè le fabbrica, nè si vuol già

dire che l'anima o qualcosa dell' anima si converta in questa o in quella immagine. L'esempio si ha nel corpo.

È come il dirsi da noi che del corpo si fa un che di colorato, inquanto il corpo è subbietto di questo o di quel colore; e in siffatta guisa va inteso S. Agostino.

Il filosofo non dice che l' anima sia un composto di tutte le cose cosmiche, come gli antichi ponevano, ma dice che è in certa guisa tutte le cose, pel senso le sensibili, per l'intelletto le intelligibili.

Le creature corporee sono nella essenza dell'anima secondo una cotale similitudine imperfetta, come è la generica; e siffatto modo non basta, perchè nella sua essenza e per la sua essenza conosca tutte le cose. Tutte le cose hanno l'essere limitato e determinato a una specie e ciascuna superiore creatura è nella specie determinata e distinta dalla specie inferiore, il perchè la inferiore non può essere nella superiore se non secondo una generica somiglianza.

§ **3**. — L'anima non intende per via di specie o forme ideali innate. L'anima dall'inizio è, dice il filosofo, quasi *tavola rasa*, in che niente è scritto.

L' anima nostra talora è in potenza a intendere e a sentire; dunque è altresì in potenza alle forme sensibili e intelligibili che sono i principii dell' intendere e del sentire, laonde non conosce per via di specie o forme ideali innate.

È palese che l' uomo non sempre in atto intende, nè sempre in atto sente e che si muta dalla potenza all'atto del sentire mercè dell'influsso del sensibile nel senso e dalla potenza all'atto dell' intendere, inquanto per via di disciplina o in via d' invenzione apprende.

Platone opinò che l' intelletto umano fosse naturalmente fornito di tutte le intelligibili specie, e che per la unione al corpo fosse impedito di uscire all' atto. Ma se l' anima ha naturale notizia di tutte le cose, come è possibile che di cotale notizia tanta oblivione la prenda da non sapere se ebbe mai o non ebbe siffatta scienza? E se l'unirsi al corpo è naturale all'anima, come esser può che ella pel solo unirsi al corpo sia totalmente impedita da ciò che è a lei naturale?

E poi, mancando all' uomo un senso, manca a lui la scienza delle cose che si apprendono per via di quel senso. Al cieco la scienza dei colori fallisce, il che non sarebbe se egli avesse ingenite naturalmente le ragioni di tutti gl'intelligibili.

Ob. Gli angioli intendono tutte le cose per forme naturalmente indite; dunque anche l'uomo che ha lo intendere con l'angiolo.

Nel *Libro* delle *Cause* è detto che ogni intelligenza è piena di forme.

La materia prima fu creata sotto le forme, a cui è in potenza; dunque anche l'anima intellettiva che in nobiltà sorpassa la corporale materia.

L' idiota, se ordinatamente s' interroghi, risponde il vero delle singole cose, non avendo acquistato mai notizia di tali cose, come apparisce nel Menone di Platone; dunque l' anima ha le specie o forme ideali innate.

R. L'uomo ha l' intendere con l'angiolo, ma scade dalla eminenza e dallo splendore dell'intelletto angelico, come gl' inferiori corpi scadono dalla nobiltà ed eccellenza de' superiori.

La materia prima ha l'essere sostanziale per la forma, il perchè fu necessario che ella fosse creata sotto qualche forma, altrimenti non sarebbe stata in atto; ed esistendo sotto una forma è in potenza alle altre. Ma l' intelletto non ha il sostanziale essere per le specie intelligibili, laonde non fu necessario il crearlo con le specie o forme intelligibili innate.

L'anima, prima di acquistare la scienza, non ha notizia se non de' principii che sono di per sè noti naturalmente. Di che conseguita che l' idiota risponde il vero, non perchè avanti sapesse, ma perchè allora apprende le cose che gli si disvolgono ordinatamente rifacendosi dai primi principii che son verità per sè note. Poco monta se uno da sè discorra o interrogando faccia discorrere altrui. Per la maestria dell' interrogante impara l'interrogato e dà responsi con verità.

§ 4. — Le specie intelligibili, per le quali l'anima intende non emanano e trascorrono in noi da separate forme, perchè se questo fosse,

non avremmo mestieri dei sensi a intendere, il che è addirittura falso.

Platone disse: L'intelletto intende in atto la pietra mercè della partecipazione della idea della pietra, ch'ei poneva separata e sussistente senza materia. La materia cosmica diventa pietra, perchè partecipa della sussistente idea della pietra. Laonde secondo Platone le sensibili forme emanavano dalle idee secondo certe similitudini e altresì le forme o specie intelligibili trascorrevano dalle stesse idee nelle anime umane. Ma è contro la natura delle sensibili cose che le loro forme sussistano senza materia, dice Aristotele.

Avicenna scostandosi da Platone, non disse le specie delle sensibili cose esistere senza materia, ma le affermò preesistenti in un modo immateriale nei separati intelletti, di cui escogitò molteplici gerarchie, così ordinate che dalla prima fluiscono le intelligibili specie nella seconda e dall'ultima nell'intelletto *agente;* e da questo imprimevansi le specie intelligibili nelle anime e le sensibili forme nella corporale materia.

Platone e Avicenna concordarono nell'ammettere cotale trascorrimento d'intelligibili specie da separate sostanze. Il divario era in questo che le forme di Platone erano sussistenti per sè; quelle di Avicenna esistevano nell'intelletto *agente.* Le specie di Avicenna non rimanevano nell'intelletto umano, compiuto che fosse l'atto

d' intendere, ma era mestieri volgersi ad accoglierle di nuovo in sè. Quelle di Platone partecipate una volta, rimanevano immobilmente nell'anima, come splendore d' intellettuale festino.

Ma se vero fosse che le specie, onde l'umano intelletto intende, emanassero da separate forme o sussistenti di per sè o esistenti nell'intelletto *agente*, non si potrebbe assegnare il perchè l'anima è congiunta al corpo. Non puoi dirla unita al corpo pel corpo, perchè l'anima non è pel corpo, ma sì il corpo per l'anima. Non puoi dirla unita al corpo per l'essere dell' anima, perchè questa nell'essere non dipende dal corpo. Neppure puoi dire che si unisce al corpo per la operazione propria o natia di essa anima, dacchè l'anima, secondo Platone e Avicenna, non ha mestieri del corpo a intendere, trascorrendo in lei le specie da separate sostanze; dal che seguirebbe che l'anima invano è unita al corpo.

Si dirà che i sensi son necessarî a destare l'anima dal sopore, in che cade nel suo unirsi al corpo; ma se i sensi non hanno altro ufficio che di ridestare l'anima dal sopore, onde è investita nell'unirsi al corpo, si presuppone già unita.

Se poi dicasi con Avicenna che dei sensi ha mestieri l'anima come di sprone a volgersi verso lo intelletto *agente*, dal quale sarebbero irradiate le specie a lei, si può rispondere che l'anima avendo virtù natia di volgersi all'intelletto *agente*, può volgersi senza il ministero dei sensi ed

eccitata pel ministero di un senso, può in sè accogliere specie di cose pertinenti ad altro senso, le quali cose son tutte aliene dal vero.

Dal sin qui detto emerge la conclusione e il responso. Se le specie per le quali intendiamo, fossero irradiate a noi da separate sostanze, indarno l'anima sarebbe stata congiunta al corpo. Non può arrecarsi altra ragione del suo essere unita al corpo che lo intendere, affinchè possa degli organi sensorii aiutarsi ad acquistare le specie o forme ideali, onde s' ingenera in noi la scienza. Posto che l'anima senza il ministero de' sensi potesse avere le idee mercè lo irraggiamento o dell' intelletto *agente* di Avicenna o delle forme Platoniche, ne seguirebbe che non possa assegnarsi il perchè del congiungimento di lei al corpo.

Ob. L'anima intellettiva, inquanto intende, partecipa degl' intelligibili che essendo tali per essenza rendono l'anima intelligente in atto.

I sensibili che esistono fuori dell' anima son cagione dei sensibili che toccano il senso e pei quali s'avvera che noi sentiamo; dunque anche gli intelligibili esistenti fuori dell' anima sono cause degli intelligibili esistenti in noi e per essi l' anima intende.

L' intelletto nostro prima è in potenza che in atto, dunque fa di mestieri che sia recato all'atto da qualche sostanza radiosa sempre e irradiante.

R. Le specie intelligibili, cui l' intelletto no-

stro partecipa, vanno recate a Dio come a prima e somma causa, da cui rampollano come da primo principio le forme delle cose sensibili e materiali, e da queste si raccoglie, secondo che dice S. Dionigi, la umana scienza.

Le materiali cose secondo l'essere che hanno fuori dell' anima sono sensibili in atto, ma intelligibili in atto non possono essere, se le specie loro ideali non brillano all' intelletto. Laonde il paragone tra il sensibile e lo intelligibile non regge.

Concediamo che l' intelletto sia recato dalla potenza all'atto mercè di qualche ente in atto, ma neghiamo che cotale principio sia separato, salvo che non si voglia fare un cenno alla intelligenza eterna che è prima e somma causa di tutto. Chè ogni vigore d' intellettiva potenza e ogni splendore di verità da quella fontale verità trae l'origine.

QUESTIONE XXVI.

ANCORA DEGLI ATTI E DEGLI ABITI.

Ora ci avanziamo alle ardue disquisizioni, se l'anima conosca le cose nelle ragioni eterne, se la intellettuale conoscenza prenda i suoi primordi dalle sensibili cose, se per intendere in atto vi sia mestieri di volgere il mentale sguar-

do ai fantasmi e se infine il giudizio dell'intelletto possa, quando sono legati i sensi di fuori, essere comechesia stornato e impedito.

§ 1. — L'anima non conosce le cose nelle ragioni eterne, come in obbietto conosciuto, nello stato della vita presente, perchè il conoscere per siffatto modo è proprietà de' beati, i quali vedendo Iddio tutto intuiscono in lui.

L'anima conosce le cose nelle ragioni eterne, come in principio di conoscenza, perchè il lume intellettuale che in noi splende, non è se non partecipata similitudine dell'increato lume, in che le ragioni eterne son contenute.

Delle cose materiali però non abbiamo notizia per la sola partecipazione delle ragioni eterne, ma richieggonsi anche le specie intelligibili. Forse, grida S. Agostino, i filosofi affermanti tutte le cose temporali avere genesi e compimento per le ragioni eterne, seppero intuire in esse o almeno conghietturare quanti sieno i generi degli animali, quali i sensi delle singole cose? o non piuttosto si brigarono d'intendere tutto ciò osservando ne' diversi luoghi e tempi o frugando nelle testimonianze di altri sapienti? Che poi S. Agostino non abbia opinato e affermato conoscersi le cose da noi quaggiù nelle ragioni eterne, lo dimostra dicendo che non ogni anima razionale è acconcia alla contemplazione e intuizione delle eterne ragioni, ma sì l'anima che è pura e santa.

Ob. L'anima nostra nella presente vita non

conosce Dio, nel quale di tutte le cose sono le sempiterne ragioni, ma a Dio si congiunge, come ad ignoto. Così Dionigi nella Mistica Teologia. Dunque non si conoscono le cose dall'anima nelle sempiterne ragioni. Le invisibili cose di Dio si manifestano per le fatture di lui; or nelle invisibili cose di Dio si acchiudono le sempiterne ragioni, laonde per le sensibili cose si conoscono le eterne ragioni e non per le eterne ragioni si conoscono da noi le visibili.

R. Non fa di mestieri che il principio, in che si conoscono le cose, sia più da noi conosciuto che le cose stesse. Noi, ad esempio, vediamo tutte le cose nella luce e per la luce del sole e tuttavia avviene sovente che da noi non si veda il sole.

Così l'anima razionale nello stato della vita presente conosce tutte le cose nelle ragioni eterne, inquanto l'intellettuale lume è irraggiato a lei dalle ragioni che splendono e vivono nell'intelletto increato, cui ella non intuisce.

Le ragioni sempiterne si conoscono per le visibili fatture di Dio e le visibili cose per le sempiterne ragioni, ma in diverso modo. Le ragioni sempiterne si conoscono per le visibili cose, come le cause ne' loro effetti; le sensibili cose per le ragioni eterne come per principio e in principio di cognizione.

Le ragioni sempiterne, di cui fa motto S. Agostino, si disferenziano dalle idee di Platone. Le idee di Platone erano di per sè sussistenti

fuori dell'intelletto, laddove le ragioni somme e stabili delle cose splendono e vivono nella mente divina.

E qui ci si consenta di chiarire anche più nettamente il senso de' vocaboli e lo stato della questione. Una cosa può essere conosciuta in un' altra come in obbietto da noi conosciuto e intuito, come quando noi vediamo alcun che nello specchio, in cui la immagine della cosa risplende. Allora noi conosciamo veramente la cosa in sè, perchè e vediamo lo specchio e ciò che vi brilla dentro.

Possiamo conoscere l'una nell'altra cosa, come in principio di cognizione, secondo che fu detto del sole, nella cui luce sono da noi vedute le cose. E allora è palese che noi non vediamo il sole nel suo disco fiammante, ma mercè della luce solare noi vediamo le cose. Ciò chiarito, si comprende di leggieri il divario che corre tra l'intuire le ragioni eterne in sè e il conescere le cose per la intellettuale luce da esse irradiata a noi. Ora s' intendono e gustano le belle e splendide parole di S. Agostino: Se ambedue, tu ed io, vediamo esser vero ciò che tu dici e ambedue vediamo esser vero quello che io dico, ove di grazia vediamo noi questo? Nè io in te, nè tu in me, ma entrambi in quella che è sopra le nostre menti incommutabile verità; or la verità incommutabile è contenuta nelle eterne ragioni. Queste ragioni, cioè ferme e stabili e archetipe forme, secondo le quali tutte le cose

si formano e secondo le quali la mente umana conosce escogitò e pose S. Agostino in luogo delle idee di Platone, mutando in meglio la opinione di lui. Si tenga peraltro ben salda la distinzione data con magistero di alta sapienza da S. Tommaso, altrimenti ritornerà l'errore che ogni scienza dalle idee separate e sussistenti deriva in noi.

§ 2. — La intellettual conoscenza si trae e prende i suoi primordi dalle sensibili cose, laonde Aristotele dice: Il principio del conoscere nostro è dal senso.

E qui nota che la intellettual conoscenza non si trae e prende dal sensibile, come da perfetta e totale causa, ma piuttosto come da materia di causa. Che la intellettual conoscenza si tragga dal sensibile è manifesto, perchè si trae dal fantasma, il quale è un che di sensibile. Non però si trae dal solo sensibile, ma eziandio dall'intelletto *agente*, il quale compie sul fantasma il suo lavorio. Che poi il sensibile sia sol materia della causa e non causa, si pare da questo che il fantasma è renduto intelligibile in atto dall'intelletto *agente* e soltanto allora, recato a splendore d'immaterialità e universalità, muove il possibile intelletto; laonde il fantasma non è causa, è materia in che l'intelletto *agente* lavora all'uopo che possa muovere e avviare l'intelletto ad intendere. Siccome adunque il fantasma non è intelligibile in atto, ma solo in potenza, ne conseguita che non sia causa, ma

soltanto materia della causa, onde germina in noi la intellettual conoscenza. Democrito deliRava affermando che cagione della intellettual conoscenza fossero le immagini delle cose per noi attinte coi sensi, le quali immagini o idoli staccati dalle sensibili cose fluivano secondo lui nelle anime nostre; del quale errore fu radice il porre senso e intelletto in un fascio, talchè ogni intellettiva conoscenza si compisse, come si compie la sensibile per mutamento di organo.

Platone distingue il senso dall'intelletto, nega che la intellettual conoscenza si compia per immutazione dell' intelletto dai sensibili, essendo manifesto che l'incorporeo non può essere immutato da un che di corporeo; e pone che la intellettual conoscenza si compie per lo irraggiamento delle idee separate e sussistenti, come fu detto. Opinò altresì che neppure i sensi ponno essere immutati dai sensibili, perchè anche il senso è una certa spirituale virtù che non può essere immutata da un che di corporeo, laonde egli pose il senso come virtù operante; in fine insegnò che dalle sensibili cose non sono immutati i sensi, ma gli organi dei sensi, dal quale organico movimento l'anima è in certa guisa eccitata e mossa all'uopo di formare mercè della virtù sensitiva *agente* le sensibili specie. Da tutto queste cose è palese che secondo Platone non pure la intellettuale conoscenza non si trae dal sensibile, essa neppur la sensitiva procede totalmente dalle sensibili cose; nella dot-

trina platonica i sensibili eccitano l'anima a sentire e i sensi eccitano l'anima intellettiva ad intendere.

Aristotele si tiene tra l'uno e l'altro estremo, dimostra che il senso va distinto dall'intelletto, che la operazione del senso è non della sola anima, ma sì del congiunto o composto che dir si voglia; insegna che la sensitiva conoscenza trae origine dai sensibili, perchè essa è del congiunto; afferma che questa cotale conoscenza sensitiva si compie per la immutazione dei sensi dai sensibili e non pel trascorrimento delle sensibili immagini in noi; osserva che per la intellettiva conoscenza si richiede un *agente*, il quale signoreggi il sensibile, perchè l'anima in nobiltà sovrasta alle sensibili cose, e in fine che la intellettuale conoscenza non si compie mercè di quel solo principio più prestante dei sensibili, ma per ministero altresì dei corporali fantasmi.

Ob. Dai sensi non vuolsi aspettare la sincerità del vero, scrive S. Agostino; dunque non può dai sensi prendere i suoi primordi la intellettual conoscenza che è apprensiva di verità.

Le sensibili cose non ponno avere influsso sullo spirito, nè produrre in esso le immagini delle cose da intendere, chè l'agente dee soprastare nello splendore della natura al paziente.

La intellettuale conoscenza si protende oltre la cerchia dei sensibili, chè molte cose intendiamo per l'intelletto, le quali sfuggono ai sensi; dunque la intellettuale conoscenza dal senso non si deriva.

R. S. Agostino non dice che non debbasi aspettare per nessun modo dai sensi la verità, ma che non dee aspettarsi totalmente, perchè si richiede il lume intellettuale, per la cui virtù nelle cose mutabili conosciamo immutabilmente la verità e discerniamo le cose dalle parvenze di esse.

S. Agostino parla della immaginaria e non della intellettuale conoscenza; e parla nel tenore della dottrina Platonica. Secondo Platone la forza immaginativa ha una operazione che è della sola anima. Di questa ragione Platonica si fa forte S. Agostino e ne inferisce che i corpi non ponno imprimere la similitudine di sè nella forza immaginativa, ma che cotale lavorìo viene compiuto dall'anima. Di siffatta ragione si giovò pure Aristotele a provare che l'intelletto *agente* è un che di separato, imperocchè colui che opera e influisce è più prestante di chi patisce l'influsso. E indubitatamente farebbe di mestieri secondo questa dottrina il porre nella immaginativa non pure la potenza passiva, ma eziandio l'attiva. Se poi si ponga con Aristotele che l'atto della immaginativa è del congiunto, ogni difficoltà si dilegua, dacchè il sensibile corpo è più nobile dell'organo sensorio, stando come l'ente in atto all'ente in potenza, come il colorato in atto alla pupilla che è colorata solo in potenza.

Può anche dirsi che sebbene la prima immutazione della immaginativa virtù sia dal moto

e pel moto dei sensibili, dacchè la fantasia, secondo Aristotele, è movimento fatto secondo il senso; tuttavia avvi una operazione nell' uomo che dividendo e componendo forma diverse immagini di cose che non furono da noi apprese per ministerio di sensi.

La conoscenza sensitiva non è totale causa della intellettiva, laonde non è a stupire se la intellettuale si stenda oltre l'ambito della sensitiva.

§ 3. — L'intelletto non può intendere per le specie che ha in sè, senza ch'e' si volga ai corporali fantasmi. Il filosofo afferma alla recisa che l'anima niente intende senza i fantasmi.

Il procedimento dialettico è di questo tenore. L' atto dell' intelletto è impedito per la lesione dell' organo corporale, come apparisce, quanto alla immaginativa virtù nei frenetici e, quanto alla memorativa virtù, ne' letargici; dunque l'intelletto per intendere in atto ha mestieri di qualche potenza affissa ad organo corporeo; ora le potenze affisse ad organo corporale sono il senso e la immaginativa, come è manifesto nelle filosofiche discipline. Perchè adunque l'intelletto intenda in atto non pure acquistando di nuovo scienza, ma altresì per l' uso di scienza già tempo acquistata, si richiede l'atto della immaginativa virtù e delle altre potenze organiche; e la inferenza è innegabile, perchè essendo l'intelletto virtù o forza inorganica, non sarebbe impedito dall' atto suo proprio e natio, se non

occorresse di necessità al compimento di cotale atto l'aiuto di qualche potenza organica.

Il secondo indizio è questo: Ciascuno esperimenta che quando si briga d' intendere qualcosa, forma a sè un fantasma a modo di esempio, nel quale guarda e studia quel che vuole intendere. E per questo, quando ci cale di fare intendere ad altrui qualche vero, gli arrechiamo e porgiamo esempi, ne' quali possa formarsi fantasmi che lo aiutino all'uopo.

Con unica ragione si dimostra così: L'intelletto nella presente vita è congiunto al corpo e proprio e nativo suo obbietto è la natura che ha l'essere ne' particolari o singolari che dir si voglia; ora ciò che ha la esistenza ne' particolari non può se non per ministero de' fantasmi essere inteso dall'intelletto.

Si ponga mente al raziocinio: Niente può intendersi senza ciò che è di essenza della cosa intesa, ora è di essenza delle sensibili nature lo esistere in qualche singolare; dunque simili nature non ponno veramente e compiutamente essere intese, se non inquanto esistono ne' particolari e ne' singolari; di che conseguita che l'intelletto non può intuire la essenza delle cose se non speculando ne' particolari l'universale.

Se obbietto della intellettuale conoscenza fossero le forme separate o le forme delle sensibili cose sussistessero di per sè, come opinava Platone, non sarebbe necessario (e ben si discerne) il volgersi dell'intelletto ai corporali fantasmi.

Ob. L'intelletto che ha in sè la specie è in atto; dunque deve potere intendere senza ministero di altre potenze.

La immaginativa può immaginare in atto, ancorchè sia lontano il sensibile; dunque molto più lo intelletto può intendere senza guardare al fantasma.

L' intelletto intende la verità, gli angioli e Dio; or di queste cose non ponno aversi fantasmi; dunque senza il soccorso de' fantasmi può l'intelletto dispiegare la sua intima vita.

R. L' intelletto che ha in sè le specie è l'intelletto in abito e così non è sempre in atto, ma fa d' uopo che usi della specie secondochè conviensi alle cose, di cui sono le specie; il che è volgersi ai corporali fantasmi.

Non regge il paragone tra l' intelletto e la immaginativa. Obbietto dell' intelletto è la natura sensibile che esiste ne' particolari, laonde l' intelletto per attingere il suo proprio e natio obbietto ha mestieri di una similitudine, in che splenda la natura comune ed ha mestieri altresì delle particolari. E perchè la specie che è nel l'intelletto non può rispecchiare i singolari, dai quali è astratta, vi è d'uopo di un'altra specie, in che brilli il singolare; e questa è il fantasma. Obbietto della fantasia per l'opposto è un che di singolare che nel fantasma riluce, laonde la fantasia non ha mestieri di altra specie peculiare, come ne ha l'intelletto.

Le cose incorporee sono conosciute dall'intel-

letto nostro, ma non per le proprie specie, sì per comparazione alle corporali, laonde l'intelletto non si volge al fantasma delle incorporee che non può aversi, sì al fantasma delle cose corporee; e da queste astraendo e universaleggiando, assorge alla verità, agli angioli, a Dio.

§ 4. — Il giudizio dell'intelletto è stornato e impedito, quando i sensi di fuori sono legati per quella sosta della vita che si chiama sonno. S. Agostino dice: Le strane cose che avvengono eziandio contro il buon costume, in quel che l'uomo dorme non sono da imputare a peccato, il che non sarebbe, se l'uomo in dormendo avesse il libero uso della ragione.

Giudizio perfetto di una cosa non si può dare, se non si conosce tutto ciò che si appartiene alla cosa e massime se ignorasi il termine del giudizio, ma legati che sieno i sensi di fuori, s'ignora il particolare che è fine e termine del giudizio, cioè il singolare, cui il senso attinge, dunque legato che sia il senso, l'intelletto non può giudicare perfettamente. Che il singolare si attinga col senso è palese; che il singolare appartenga all'obbietto dell'intelletto è chiaro altresì, perchè ad esso intelletto si assegna come suo obbietto la natura sensibile esistente nei singolari. Che poi il singolare sia termine del giudizio si dimostra con l'autorità e con argomento di ragione. Il fine della scienza fattiva, dice il filosofo, è l'opera, così il fine della naturale scienza è ciò che si discerne e attinge

principalmente secondo il senso. Tutte le cose che noi conosciamo, le risguardiamo sempre in ordine a un che di sensitivo; il fabbro, ad esempio, non cerca la conoscenza del martello, se non per l'opera, cioè all'uopo di fabbricare questo peculiare coltello o altro arnese fabbrile; e la cosa è agevole e chiara.

Ob. Il giudizio dell'intelletto è sopra il senso; ora il superiore non dipende dall'inferiore.

Incontra talora che un uomo in sogno sillogizza, ora il sillogismo è giudizio dell'intelletto; dunque è falso che pei sensi esterni legati sia stornato e impedito l'intelletto dal giudicare.

R. Il giudizio dell'intelletto è sopra il senso, ma l'intelletto prende dal senso, inquanto che i principali obbietti di esso intelletto fondansi nei sensibili; di qui il potere essere e l'essere sovente impedito nel giudicare.

Nel sonno i sensi sono più o meno legati secondo la quantità della evaporazione. Questo svaporamento è talora soverchiante, talchè i sensi ne rimangono legati affatto. A volte la fantasia rimane in certo qual modo libera e altresì il senso comune rimane sciolto; e allora può l'intelletto sillogizzare. Non però in guisa che in qualche cosa non erri, laonde resta chiarito che l'intelletto non può dell'obbietto compiutamente dare giudizio, quando i sensi di fuori sono assonnati e legati. Questa dottrina profliga e sgombra via l'errore di coloro che alle fole de' loro sogni come ad altrettante pro-

fezie davan fede. I costoro vaneggiamenti la Scrittura paragona a inutili paglie per opposizione al frumento, cioè alle visioni in che Dio fece rifulgere in mente ai veri profeti or l'una, or l'altra parte della futura epopea cristiana.

Questione XXVII.

DEL MODO E DELL'ORDINE DELL'INTENDERE

Imprendiamo ora lo studio intorno al modo e all'ordine, a cui si attiene lo intelletto nostro nello svolgimento della sua vita; e anzi tutto investigheremo se le specie che esso astrae dai corporali fantasmi sieno obbietto inteso o piuttosto mezzo e via a intendere. Questa disquisizione, come vedremo, è vitale.

§ 1. — L'intelletto nostro intende le corporee e materiali cose per l'astrazione dai fantasmi, così il filosofo, il quale dice: Intanto le cose sono propinque all'intelletto e intelligibili, inquanto sono separabili dalla materia e dalle materiali similitudini, cioè dai fantasmi.

Si ponga mente al procedimento dialettico. Conoscere ciò che è in materia individuale e prescindere dalle materiali condizioni è un astrarre la forma dalla individuale materia, di cui è specchio il fantasma; ora l'intelletto nostro conosce

appunto così. E di fermo, esso ha per obbietto proprio la forma esistente nella corporale materia singolarmente, ma non inquanto è in siffatta materia, il perchè postergando le individuali note si restringe a considerare ed intuire nelle specie intelligibili la ragione o essenza delle cose stesse; e cotale è nella vita presente il tenore del nostro intendere.

Il principio, onde si trae siffatto ragionamento, si è che l'obbietto deve essere alla virtù conoscitiva proporzionato, laonde come vi ha un triplice grado di conoscitiva virtù, così vi ha un triplice obbietto corrispondente. Avvi conoscitiva virtù che è atto dell' organo, cioè il senso; e obbietto di cotale virtù è la forma, inquanto esiste nella corporale materia. E siccome questa corporale materia è principio d' individuazione, come nelle Scuole si costuma chiamarla, il senso non apprende se non il singolare. Avvi conoscitiva virtù che non è atto dell' organo corporale, nè per modo alcuno congiunta alla corporale materia ed è la potenza intellettuale dell' angiolo; e di cotale potenza obbietto proprio è la forma sussistente per sè e separata al tutto dalla materia: e avvegnachè gli angioli conoscano anche le materiali cose, non le conoscono per via di specie astratte dalla materia, ma sì per le immateriali forme che hanno in sè; e in Dio le intuiscono. Avvi conoscitiva virtù che sta in mezzo, cioè non è atto di organo corporale, come il senso, non è

separata al tutto dalla materia, come l'intelletto dell'angiolo, ma è virtù dell'anima che è forma sostanziale del corpo e questo è l'intelletto nostro; e di cotale intelletto è proprio e natio obbietto la corporale forma che esiste individualmente nella corporale materia, non però in quanto è in siffatta materia, ma inquanto la mente la discevera dal materiale ingombro. Dal che si rende aperto che l'intelletto umano incede per via opposta all'angelico; l'umano intende le materiali cose per l'astrazione dai fantasmi e pel tramite delle materiali cose va e assorge al conoscimento delle immateriali, l'angelico per le immateriali, come per tramite suo nativo, conosce le materiali.

È pregio dell'opera il notare qui che Platone svaria da Aristotele. Platone dice: L'intelletto umano intende non prendendo dai fantasmi, ma partecipando le idee. Il gran filosofo considerò che l'intelletto nostro è immateriale e che però fa di mestieri assegnargli per proprio obbietto l'immateriale, cioè le idee sussistenti in sè fuori dell'umano intelletto, radiose e irradianti. Ma non considerò che l'intelletto umano, benchè immateriale, è tuttavia potenza dell'anima, la quale è sostanziale forma del corpo, laonde vuolsi assegnargli un obbietto esistente in materia, non però conosciuto, in quanto è in siffatta materia, ma spiccato da essa per lavorio mentale, che postergando le individuali condizioni forma la specie, in che brilla la ragione o essenza delle cose pensate.

Ob. Le forme delle cose materiali non vengono astratte dai particolari, di cui i fantasmi sono parvenze o similitudini; dunque lo intendere per astrazione dai fantasmi sarebbe intenderle altrimenti da quel che sono, il che renderebbe falso lo intelletto e falsa la cognizione.

Le cose non ponno essere intese senza ciò che cade nella loro definizione e appartiene alla loro essenza; or la materia cade nella definizione delle materiali cose, essendo cose naturali.

La visione non si compie mercè l' astrazione dai colori, sì per la impressione dei colori nella vista, così la cognizione dee compiersi non per l'astrazione dai fantasmi, sì per la impressione de' fantasmi nell' intelletto, imperocchè stanno i fantasmi all' intelletto, come i colori alla vista.

L' astrazione non si fa dall' intelletto possibile, di cui sola proprietà è lo accogliere in sè le specie; non si fa dall' intelletto *agente*, il quale sta ai fantasmi, come il lume ai colori; ora il lume niente astrae dai colori, ma piuttosto influisce qualcosa in essi e li genera; dunque l' astrazione è sogno e vaneggiamento.

Il filosofo insegna che l' intelletto intende le specie nei fantasmi; dunque non le astrae dai fantasmi.

R. Avvi doppia astrazione che va qui ben chiarita. Si astrae per modo di composizione o divisione mentale, quando si afferma una cosa non essere conveniente ad un' altra, ma separata, ad esempio, il colore dal colorato. Si astrae a

modo di precisione mentale, quando si guarda con distinta considerazione una cosa senza por mente all' altra.

Ben posso io considerare attesamente il colore, non badando al colorato, ad esempio, il pomo e non il colore, non appartenendo il pomo alla natura del colore, nè il colore alla natura del pomo. Nel primo modo di astrarre può cadere la falsità, vuoi nell' apprensione, vuoi nel discorso. Nel secondo modo di astrarre non cade il falso; ora con l' intelletto non si afferma che la universale natura sia separata dai singolari, il che sarebbe falso; ma che l' intelletto intuisce una cosa senza intuire l' altra, cioè considera la natura o essenza comune, non badando ai principii o note individuanti che non sono di essenza della natura comune; e in questo caso l' intelletto astraendo non dice il falso, perchè dentro di sè scinde l' una cosa dall'altra, perquantunque l' una e l' altra cosa nella realtà e nel medesimo subbietto trovinsi unite. Di qui i vocaboli prescindere e precisione che suonano in filosofia niente altro che considerazione distinta. Il primo modo di astrarre si denomina per via di composizione e di divisione, il secondo si denomina di semplicità.

Inoltre, si ponga studio al vocabolo *altrimenti*. Se questo avverbio si trae alla cosa, allora il dire che l' intelletto apprende la cosa altrimenti da quel che ella è in sè medesima, affermerebbe che la natura comune è fuori de' singolari, da

cui realmente non va sciolta, nè scissa. Ma se l' *altrimenti* lo rechi all'intelletto; e allora l' intelletto intende le cose secondo il modo suo, cioè secondo il tenore dell'intelligente e non secondo il tenore delle cose in sè. Il modo della cosa in sè è materiale, il modo dell' intelletto e dell'intelligente è immateriale, il che vuol dire che intendonsi le cose materiali immaterialmente; e in ciò non cade la falsità.

L' intelletto non può astrarre dalla materia comune, la quale non meno che la forma si appartiene alla essenza. Può esso peraltro astrarre dalla materia particolare. A schiarimento si distingue la particolare dalla comune materia. Materia comune chiamano le *carni* e le *ossa* che fanno la compagine del corpo e il corpo appartiene alla specie e con l'anima, che ne è sostanziale forma, costituisce la specie o la essenza umana. Materia particolare chiamano *queste carni* e *queste ossa* con le note individuanti, colore, fattezze ecc. Da questa singolare materia si può prescindere e si prescinde, perchè questa è fuori della essenza. Dalla comune non si prescinde, perchè questa appartiene alla essenza o specie. Il matematico prescinde dalla sensibile materia che è la sostanza corporea soggetta alle sensibili qualità, cioè freddo e caldo, ecc. ma non prescinde dalla intelligibile materia che è la sostanza, inquanto stà sotto alla quantità; e la cosa è chiara.

I colori ponno per se medesimi imprimere la

similitudine di sè nel senso e attuarlo, perchè i colori hanno il medesimo modo di esistere nel sensibile corpo e nel senso, e nell'uno e nell'altro sono sensibilmente e materialmente, laddove i fantasmi non hanno il modo di essere che le specie intelligibili hanno nell'intelletto. Le specie intelligibili sono immaterialmente nell'intelletto, il fantasma ha l'essere materiale, siccome quello che è nell'organo corporeo, laonde non può imprimere somiglianza di sè all'intelletto. Ecco la necessità di una virtù o forza astrattiva, per la quale si sceverano le note individuali dalle specifiche, in che brilla la essenza, cui l'intelletto intuisce. Non è che singolarmente la medesima forma di numero prima sia nel fantasma e poscia nell'intelletto, ma in virtù del lume intellettuale nel fantasma apparisce la specie che rappresenta la natura in comune.

Lo astrarre conviene all'intelletto *agente*, inquanto illuminando esso i fantasmi fa rilucere a noi dentro la specie che rappresenta le note specifiche o la natura in comune, poste da banda le individuali. Al possibile intelletto conviene non pure lo accogliere le specie, ma altresì lo intendere la natura senza le singolari condizioni, e però l'intelletto *agente* non istà in tutto e per tutto, come il lume ai colori. Laonde strano è lo inferire che, se il lume niente astrae dai colori, l'intelletto niente astrae dai fantasmi. Abbiamo una forza astrattiva in noi e ciascuno

anche volgare ne usa; e il vocabolo *prescindere* esprime lo esercizio di cotal forza.

Astrarre è trarre una cosa dall'altra, è considerare la natura in comune, quanto agli elementi fattivi della essenza o specie, ad esempio, animalità e razionalità, senza fermare il mentale sguardo alle singolari condizioni che si chiamano anche principii individuanti. Si afferma che l'intelletto intende le specie intelligibili nei fantasmi, inquanto non può intendere le cose senza guardare ai fantasmi e dentro ai fantasmi, come fu chiaramente e abbondevolmente discorso.

La specie sensibile non è la cosa sentita, ma piuttosto via a sentire, così la specie intelligibile non è la cosa intesa, ma via allo intendere, altrimenti le forze conoscitive non conoscerebbero se non le proprie passioni, il senso non sentirebbe se non le passioni del suo organo, e la scienza non sarebbe delle cose poste fuori dell'anima, ma sol delle specie o forme ideali che nell'anima brillano, il che non è vero, perchè noi abbiamo vera scienza delle cose che attingiamo per lo intelletto. Se dunque non s'intendono se non le specie, ne conseguita che sol delle specie o forme ideali avremo scienza e ne pullulerà l'errore di Platone, il quale affermava che le scienze non hanno per obbiettivo le cose esistenti fuori dell'anima, ma sì le idee intuite dalla nostra mente.

Inoltre tornerebbe l'errore dei savi antichi

affermanti esser vero quello che a noi sembra tale, e proposizioni addirittura contraddittorie essere insieme vere.

E di fermo, se la potenza non conosce altro che la passione sua, non può giudicare, se non di cotale passione e secondo che è affetta da cotale passione; ora avviene non di rado che una potenza mal disposta giudica la cosa altrimenti da quel che ella è, come ad esempio, il gusto depravato giudica il miele essere amaro, perchè così a lui si porge ed è così sentito da lui, mentre il ben disposto giudica il miele essere dolce, laonde è manifesto che tutto quel che pare, sarebbe vero e che le due proposizioni il miele è amaro, il miele non è amaro, sarebbero insieme vere.

§ 2. — Le specie intelligibili non sono la cosa intesa, ma sol mezzo e via a intendere.

E qui si ponga mente e studio al tenore dell' azione che si chiama transeunte e di quella che si chiama imminente. Ambedue si compiono mercè di una forma. Il fuoco, ad esempio, scalda mercè del calore, il fabbricante la casa la fabbrica mercè della forma della casa che in mente a lui splende. Per simil guisa l' intelletto intende per la forma o specie che porta in sè e siccome la forma, per la quale l'operante opera al di fuori, è la similitudine dell' effetto, come, ad esempio, la forma della casa che splende in mente all'artefice è similitudine della casa fabbricata da lui, così nel-

l' azione che rimane nel subbietto, la specie intelligibile è la similitudine dell' obbietto. Laonde la forma, secondo la quale l' intelletto intende e secondo la quale il senso vede, sono similitudini della cosa intesa e veduta. Di qui arguisci che la forma della casa in mente all' artefice non è il termine dell' azione transeunte e non è prodotta da cotale azione, ma piuttosto è un principio, onde l' artefice edifica.

Le specie intelligibili ponno essere secondario obbietto inteso o, se voglia dirsi così, obbietto e termine d' intuizione, dacchè l' intelletto è riflessiva potenza, laonde può ripiegandosi intuire sè, il suo intendere e la stessa specie o forma ideale. Per siffatto modo la specie e la intellezione ponno essere secondario obbietto intuìto dalla nostra mente.

Rimane dunque chiarito che la cosa prima mente intuìta è la essenza che nelle specie intelligibili splende. I vecchi filosofanti ponevano che l' anima per la terra che era in lei conosceva la terra che era fuori di lei e che non la terra dentro, sì la terra fuori era il proprio obbietto d' intuizione. Aristotele pone nell' anima non la terra, sì la somiglianza della terra, per la quale somiglianza o specie che dir si voglia, l' anima coglie e intuisce la essenza. L' anima senza avere in sè la pietra e il fuoco conosce la pietra e il fuoco, e l' occhio senza avere in se il fiore e il diamante vede il fiore e il diamante.

Ob. La sola specie intelligibile è nell' intelligente; dunque essa è la cosa conosciuta e intuita, chè la cosa intesa in atto non è se non l' intelletto in atto.

Quello è inteso e intuito dall' intelletto che suona di fuori in voce, essendo le parole simboli e note delle passioni dell' anima; ora le intelligibili specie sono nelle voci e per le voci significate; dunque sono esse ciò che la mente intuisce.

R. Nell' intelligente è la specie come forma che attua l'intelletto e gli rispecchia la cosa posta al di fuori, come obbietto contemplato da lui.

Pel vocabolo non si designa la specie o forma ideale, onde l' intelletto è attuato, ma sì il concetto, cui l'intelletto, così attuato, forma ed esprime a sè in sè, e che è le definizione della cosa.

Ne abbiamo l' esempio nella operazione del senso, in che si trova la specie che informa il senso e l' idolo o simulacro che la fantasia plasma dell' obbietto assente e anche non mai veduto. Non si limita la scienza nostra alle idee, perquantunque splendide, ma sì alle essenze delle cose e queste essenze che compongono l' universo reale si rispecchiano in noi, i quali per la catena delle realtà create assorgiamo alla increata bellezza, alla incommutabile verità e ne pregustiamo sin di quaggiù il consorzio eterno e il godimento infinito.

Questione XXVIII.

ANCORA DEL MODO E DELL' ORDINE D'INTENDERE

Proseguiamo lo studio intorno al modo e all' ordine, a cui si attiene l' intelletto umano nel conoscere e investighiamo se gli universali sieno per prima conosciuti da noi, se dall' intelletto nostro si possano intendere più cose insieme e se lo intendere nostro sia un comporre o un dividere, come si costuma dire nelle scuole.

§ 1. — Gli universali sono i primi nella intellettuale conoscenza, così il filosofo, il quale proclama recisamente la necessità di cotale procedimento.

E di fermo: Quello è prima conosciuto da noi che si attinge per ministero dei sensi, dacchè l' intellettiva conoscenza dalla sensitiva in certa guisa prende e trae i suoi primordi; or per la sensitiva cognizione noi attingiamo i singolari e per la intellettiva gli universali; dunque la notizia de' singolari va innanzi e quanto a noi si porge la prima.

La notizia intellettiva del più universale va innanzi alla notizia di ciò che è meno universale, imperocchè l' intelletto umano nell' inten-

dere procede dalla potenza all'atto, laonde prima perviene all'atto incompiuto che al compiuto perfetto; ora il conoscere il più universale è atto incompiuto dell'intelletto e il conoscere il men comune è perfetto e compiuto atto; dunque l'intelletto nostro esordisce dal conoscere il più universale. Nè qui vi ha mestieri di argomenti dimostrativi, perchè avere notizia universale è un avere notizia confusa e indistinta, essendo sotto gli universali contenuti i meno universali secondo una certa confusione, laddove il conoscere quel che è meno comune vuol dire avere contezza particolare, determinata.

Anche secondo il senso noi giudichiamo prima il più che il men comune. Valga l'esempio a chiarire la parità di procedimento tra il senso e l'intellelto. Quando si offre al nostro sguardo da lontano un obbietto, prima lo apprendiamo siccome un corpo, poscia come animale, indi come uomo e in fine ci si porgerà come un cotale dalle fattezze a noi conosciute. Così secondo il tempo i nostri fanciulli da prima distinguono l'uomo dal non uomo, indi questo da quell'uomo, e da principio ogni uomo chiamano *padre*, dice il filosofo. È palese adunque e certo che e secondo il luogo e secondo il tempo il procedimento è sempre dal più al men comune.

Ob. Gli universali sono prima e più noti secondo natura; dunque nella conoscenza del nostro intelletto sono posteriori.

I composti sono, quanto a noi, più noti che

i semplici; ora gli universali sono più semplici, laonde sono posteriormente noti all'intelletto nostro.

Il definito è prima che le parti della definizione conosciuta da noi; ora gli universali sono parti della definizione.

Gli effetti sono prima noti a noi che le cause; or gli universali sono quasi principii e cause dei meno universali.

R. Nell'ordine di generazione è di tempo prima è il men comune, imperocchè si genera prima l'animale che l'uomo; non così nell'ordine della perfezione. In questo prima è il meno comune, ad esempio, l'uomo che l'animale, laonde la natura non intende generare l'animale, ma l'uomo. L'ordine genetico dall'ordine di perfezione va ben distinto. Il più comune si paragona al men comune, come tutto e come parte; come tutto, perchè è più universale; l'animale chiude nel suo ambito l'uomo e il leone; come parte, inquanto l'uomo non solo chiude nella sua comprensione l'animale ma altresì il razionale. Se lo si consideri, come tutto, è prima conosciuto da noi; se come parte, è conosciuto posteriormente al tutto, di cui è parte. Io conosco, ad esempio, prima l'animale che l'uomo, perchè l'animale è termine di minor comprensione, ma tuttavia prima conosco l'uomo in confuso e poi conosco che l'animalità è parte della comprensione dell'uomo.

Se per universale s'intende la *nozione*, come

la chiamano nelle Scuole, allora è principio nell'ordine del conoscere ed è prima conosciuto da noi che le cose al cui conoscimento ci reca. Se per universale poi intendasi la *natura esistente ne' singolari*, allora è principio non già nell'ordine del conoscere, ma sì dell'essere, essendo il genere, quasi causa materiale della specie e la natura della specie quasi principio formale dell'individuo; dal che però non siegue che sia posteriormente noto, perchè talora conosciamo l'effetto per la causa e talora per la causa l'effetto.

§ 2. — L'intelletto umano può molte cose intendere insieme, però a maniera di un solo. Il filosofo ha detto: Lo intendere è di una sola cosa, la scienza è di molte.

E qui più che dimostrare convien chiarire. Quando le molte cose si adunano in una sola specie o forma ideale, l'intelletto può le molte cose intendere insieme e con un solo atto, imperocchè il modo di ciascuna azione siegue la forma che ne è il principio, laonde se una è la forma, una è l'operazione; se molte le forme, molte sono anche le operazioni.

Se più cose non si adunano in unica specie o forma ideale, è impossibile all'intelletto lo intuire più cose insieme, imperocchè ripugna che uno e medesimo subbietto sia attuato da più forme insieme, come ripugna che un medesimo corpo sia insieme attuato da più figure.

Ob. L'intelletto nostro è sopra il tempo; dun

què intende insieme e non secondo il prima e il dopo.

Niente vieta che più forme non opposte tra loro trovinsi in atto nell'intelletto nostro; dunque la mente umana può molte cose intendere insieme.

L'intelletto può intendere insieme un tutto, ad esempio, una casa, un uomo, nel quale sono più partis; dunque più cose può insieme e di un colpo intendere.

L'intelletto umano discerne la differenza di una cosa da un'altra; or non potrebbe far questo, se l'una e l'altra cosa insieme non intendesse.

R. L'intelletto è sopra il tempo che è numero e misura del movimento nelle corporali cose, ma non è sopra il tempo che misura lo alternarsi delle operazioni intellettuali. Questo avvicendamento è nell'angiolo e con più ragione nell'uomo. Sopra il tempo preso nelle due significazioni è il solo intelletto eterno, l'intelletto di Dio.

Non solo le forme opposte, ma nè le forme del medesimo genere ponno essere nel medesimo subbietto, come fu chiarito col paragone delle figure ne' corpi.

Chi intende il tutto intende insieme più cose, cioè le parti e le intende a maniera di un solo, in quanto le parti sono rappresentate da una sola specie che è la specie del tutto; ora il conoscere così è un conoscere sotto una certa qual

confusione, non in sè ed in via di conoscenza distinta.

Chi conosce il divario di una cosa dall'altra, conosce l'una e l'altra cosa non per le proprie specie o forme ideali, ma in via di paragone o di differenze, come appresso diremo più chiaramente.

§ 3. — Ll' intelletto umano intende componendo e dividendo. Nelle voci è composizione e divisione, come apparisce dalle proposizioni affermative e negative; or le voci significano i concepimenti dell' intelletto, dice il filosofo.

E qui è da rammentare che l'intelletto umano va dalla potenza all'atto, nel che si assomiglia alle cose generabili e corruttibili, le quali non hanno subito dall' inizio la perfezione, ma successivamente l' acquistano. Così l' intelletto non ha subìto dall' inizio la conoscenza delle cose, nel che è lo splendore della sua perfezione, ma da principio apprende alcun che di lei, cioè la quiddità che è proprio e peculiare obbietto dell' intendere e poscia apprende le proprietà e le attinenze della cosa ad altri esseri, il che tutto è attorno alla essenza, e in fine l'una cosa conosciuta compone con l' altra e affermando compone e negando divide e da una composizione si avanza all' altra; e questo ragionare.

L' intelletto umano si disferenzia dall'angelico e dal divino. L' angelico nella quiddità intuisce tutto che può affermarsi o negarsi

della cosa intuita, il divino intuisce la essenza sua e tutte le coso in sè.

Così nell' universo abbiamo corpi che hanno dall' inizio tutta la natia loro perfezione, altri corpi che non l'hanno subito dall'inizio, ma l'acquistano. L' intelletto umano che non ha l' altezza della virtù conoscitiva dell' angelico intelletto e molto meno dell' intelletto divino, va dal noto all' ignoto; e questo cotale movimento è il discorso.

Ob. La composizione dice pluralità di cose ; or l'intelletto non può intendere più cose insieme, come fu detto.

L' intelletto astraendo dal tempo intende ; ora alla composizione e alla divisione si aggiunge il tempo.

L' intelletto nostro intende assomigliandosi alle cose, or nelle cose non è composizione, nè divisione ma sì una e medesima cosa che pel subbietto e pel predicato si esprime.

R. L'intelletto umano intende più cose insieme a maniera di un solo e per una specie che più cose rispecchia in sè, come fu già chiarito. Mercè di un atto che raffronta o disferenzia si apprendono le cose paragonate e disferenziate.

L' intelletto astrae dai fantasmi per universaleggiare, ma all' uopo d' intendere fa di mestieri che si volga ai corporali fantasmi ; e da questo lato alla composizione e alla divisione si aggiunge il tempo.

Alle composizioni dell' intelletto risponde un che nelle cose, ma non al modo che nelle cose, dacchè la similitudine della cosa è nell'intelletto a modo dell' intelletto e non secondo il modo delle cose in sè; quel che entra nell' intelletto s' imbianca della luce intellettuale e, immortalità si riveste.

Questione XXIX.

ANCORA DEL MODO E DELL' ORDINE D' INTENDERE

Ora è da imprendere lo studio del come possa nell' intelletto cadere il falso, come possa un'intelletto più di un'altro intendere la medesima cosa e se prima l'indivisibile che il divisibile sia obbietto d' intuizione. Noi vedremo da siffatta disquisizione scaturire viva luce sulla natura e sulle leggi, onde è governata la umana intelligenza nello svolgimento della sua vita.

§ 1. — L' intelletto non può di natura sua essere falso intorno alla quiddità o essenza della cosa che dir si voglia. Colui che s' inganna non intende ciò, in cui s' inganna, dice S. Agostino; e Aristotele disse: L' intelletto è retto sempre, le quali due affermazioni hanno mestieri di schiarimento.

Il senso non s' inganna intorno al proprio

sensibile, ad esempio, l' occhio quanto al colore, l' orecchio quanto al suono, perchè ripugna che una potenza scada da ciò che è a lei proprio e nativo, essendo l' ordine della potenza all' obbietto sempre lo stesso e immutabile, laonde rimanendo la potenza rimane l' ordine; e il giudizio intorno al proprio obbietto non può fallire. L' occhio aperto e irradiato dalla luce non può non attingere il colore, l' orecchio sano e integro non può non attingere il suono; ora sta la quiddità o essenza della cosa all' intelletto, come il sensibile al senso, dice Aristotele.

Può intervenire e interviene non rade volte che l' intelletto circa il proprio obbietto fallisca, come il senso intorno al proprio sensibile. Vi ha però divario tra l' uno e l' altro; e il divario è che il senso può fallire per indisposizione dell' organo; ad esempio, la lingua del febbricitante giudica amaro il dolce, perchè la lingua è guasta da mali umori. L' intelletto non può fallire a cagione dell'organo, perchè è potenza inorganica, ma perchè vi si trafora la composizione, per la quale la definizione di una cosa si reca ad altra, come se altri la definizione del circolo attribuisse al triangolo o volesse fare accozzamento di parti incompossibili dicendo, ad esempio, che l' uomo è animale volatile.

§ 2. — Circa le cose che stanno attorno alla essenza l' intelletto può cadere in errore. Si prenda norma dal senso, a cui Aristotele paragona l' intelletto. Il senso s' inganna intorno ai

sensibili *per accidens;* e così l' intelletto può patire e patisce sovente inganno, quanto a ciò che attornia la quiddità o essenza. Il senso della vista, ad esempio, s' inganna intorno alla grandezza del sole, cui apprende come della misura di un piede e quando giudica il fiele essere miele a cagione della similitudine del colore. E così l' intelletto in quel che una cosa ordina e reca ad altra mal componendo, mal dividendo, mal ragionando s' inganna.

L' intelletto non può ingannarsi intorno alle proposizioni che sono di per sè note e che, appena enunziati i termini, si apprendono tosto, come i primi principii delle scienze. Cotali proposizioni enunziano attributi pertinenti alla essenza, intorno alla quale l' intelletto non può fallire.

L' intelletto intorno alla quiddità delle cose semplici nè direttamente, nè indirettamente può esser tratto in inganno. Non indirettamente, perchè ciò potrebbe accadere per via della composizione che si mescesse allo intendere; or nella quiddità o essenza delle cose semplici non può intervenire composizione, laonde nè di rimbalzo può cadere ivi il falso. Solamente può l' intelletto venir meno non attingendo le cose, ma il non attinger le cose non è nè vero, nè falso; è negazione di cognizione. E di fermo, o l' intelletto intuisce cotale quiddità o essenza ed è vero che la intuisce; o non la intuisce e allora non è nè vero, nè falso; evvi il solo non attin-

gere quel cotale obbietto, il che è non conoscere, ma non falsità.

Ob. Nella mente cade il falso, dicendo Aristotele, nella mente è il vero e il falso; ora intelletto e mente sono una cosa.

Nella opinione e nel ragionamento interviene sovente il falso; or l'opinare e il ragionare si appartiene all'intelletto, come è palese.

Nella intellettiva parte è il peccato, dicendo la Scrittura *Gli operatori del male errano;* dunque nell'intelletto può cadere il falso.

R. Nella mente, inquanto significa la intellettiva potenza, può cadere il falso, perchè vi si mesce la composizione, come fu detto.

Nella opinione e nel ragionamento può cadere il falso, perchè la opinione appartiene al secondo e il ragionamento al terzo atto mentale.

Nel peccato è la falsità, inquanto le cose che s'intendono recansi all'appetibile, laonde lo errore non è nell'intendere la quiddità, sì nell'applicazione che mal si compie assentendo a una conclusione pratica, quasi fosse contenuta sotto un'assioma o principio della sinderesi, mentre non vi è contenuta. Eleggere un mezzo che non ha attinenza col fine ultimo è lo sragionamento pratico, è il sofisma che largamente signoreggia nella umana vita.

§ 3. — Un'intelletto meglio di un'altro può intendere una medesima cosa; e la esperienza il dimostra.

Vi hanno menti acute nell'intuire, le quali

recano tosto le conclusioni alle prime cause, e menti di minore gagliardia, le quali sanno a mala pena discernere le cause prossime. E qui va chiarito che il *più* può recarsi o all' atto dell' intuire o alla cosa intuìta. Chi intendesse la cosa più o meno perfettamente di quel che è in sè medesima, non avrebbe nè maggiore, nè migliore contezza di essa, ma piuttosto s'ingannerebbe, perchè conoscerebbe la cosa in altro modo da quel che ella è. Il *più* adunque dee recarsi all' atto dell'intendere ed all' intelligente, il che vuol dire che più nettamente e più acutamente intende l' uno che l' altro.

Chi è di migliore e più penetrante virtù d' intuire intende meglio di un altro, come chi ha sortito più acuta vista corporale meglio di un altro vede. E che l' uomo sorpassi l' uomo in siffatta virtù è palese e certo, sì per la parte dell'intelletto stesso e sì per la parte della inferiore virtù, di cui l'intelletto si aiuta all'uopo d' intendere.

Ob. S. Agostino nel libro delle 83 questioni concede che non possa l' uno più dell' altro intendere una e medesima cosa.

La verità è uguaglianza dell' intelletto e della cosa; or la uguaglianza non ammette il più e il meno.

La differenza d' intelletto nell' uomo trarrebbe seco differenza di forme; e così la medesimezza delle specie sarebbe tolta via, il che è assurdo.

R. Ricordati che il *più* va recato all' in-

telligente e non alla cosa intuita dall' intelletto; e avrai il responso alla prima e alla seconda obiezione.

Un' anima umana si disferenzia dall' altra, non già nella formale ragione, come l' anima del bruto dalla umana, ma sol per la diversa disposizione della materia, come fu detto e chiarito assai largamente.

§ 4. — L' intelletto apprende prima il divisibile che l' indivisibile, perhè l' indivisibile suona, a dir così, privazione; or la privazione è posteriormente nota, dice il filosofo.

Avvi un indivisibile in atto nella continuità, avvegnachè in potenza sia divisibile, il quale è conosciuto dall' intelletto nostro prima che la divisione di esso; e di fermo, l' indivisibile si conosce in via di cognizione confusa, laddove la divisione si conosce in via di cognizione distinta; ora il confuso è prima conosciuto da noi che il distinto.

L' indivisibile secondo la specie o definizione, ad esempio, la ragione dell' uomo, è conosciuto dall' intelletto nostro prima che la divisione di esso in parti logiche, imperocchè l' intelletto prima di comporre e dividere dee aver contezza dei termini incomplessi. Lo intuire cascuno di essi termini antiviene adunque il comporre e il dividere.

Quello è conosciuto primamente dall' intelletto che più si accosta al proprio e nativo obbietto dello intendere; ora l' indivisibile nel primo e

nel secondo modo è la quiddità delle cose sensibili, che è quanto dire il proprio e peculiare obbietto della intelligenza.

L' indivisibile schietto, cioè in atto e in potenza, non è conosciuto prima del divisibile. La unità e il punto si definiscono con vocaboli esprimenti negazione di divisione; il punto è ciò che non ha parti, l' uno è un che d' indiviso, laonde sono posteriormente noti.

L' indivisibile dice opposizione alla cosa corporale che è divisibile in potenza, la cui quiddità è di per sè e primamente intuita dall' intelletto.

Se l' intelletto nostro non avesse per proprio suo obbietto la quiddità o essenza, ma intendesse per la partecipazione degli indivisibili separati, come Platone poneva, allora l' intelletto intenderebbe per prima cosa l' indivisibile, perchè cotale indivisibile è primamente partecipato dalle cose, dice Platone.

Ob. Gl' indivisibili sono principii ed elementi dei divisibili; dunque sono primamente intesi, chè per via dei principii e degli elementi noi conosciamo, dice il filosofo.

Gl' indivisibili si pongono nella definizione del divisibile; dunque si conoscono prima che il divisibile. Il punto, ad esempio, si pone nella definizione della linea, come dice Euclide, e la unità entra nella definizione della moltitudine; or la definizione è più nota e prima nota che il definito.

L' indivisibile ha somiglianza con l' intelletto che è semplice; dunque è primamente conosciuto, compiendosi la cognizione per via di simili.

R. L'intelletto, quando è nel compimento e nel termine del sapere, risolve la cognizione nei principii e nelle cause; e questo è veramente il sapere. Quando è nel principio della scienza, non intende sempre per via di principii e di elementi, chè assai sovente dai sensibili effetti si perviene alle cause ed ai principii; ora l' intelletto prima è nella genesi che nel compimento della conoscenza, laonde prima i divisibili che gli indivisibili apprende e intuisce; e il filosofo parla dell' intelletto che è nel compimento.

Il punto è posto nella definizione della linea e sta alla linea non come indivisibile al divisibile, ma come termine alla cosa terminata; e in questo senso entra nella definizione della linea. Così la unità è posta nella definizione del numero e sta non come indivisibile al divisibile, ma come misura al misurato, laonde il numero si definisce moltitudine misurata per l' uno.

L' indivisibile, assolutamente parlando, è simile all' intelletto, quanto a natura e a semplicità, ma nondimeno il divisibile più gli si accosta secondo la convenienza o armonia col proprio e nativo obbietto. Si ponga mente alla distinzione spiccata de' tre atti: apprendere, giudicare, discorrere, ne' quali si disvolge tutta la vita del pensiero. Il solo atto primo dell' in-

tuire va netto da errore, gli altri due ponno trasviare e in molte guise trasviano dalla verità che è luce e vita dell' intelletto, massime nell' ordine pratico in che malagevolmente l' uomo fa discendere la luce dei principii della sinderesi ai singolari atti, onde s' intesse la trama della umana vita.

Questione XXX.

OBBIETTO DELLA COGNIZIONE INTELLETTUALE

Ora vuolsi sottilmente considerare se i singolari e infinite cose sieno conosciute dall' intelletto umano quaggiù e se in questo ambito si comprendano i contingenti e i futuri; tutte disquisizioni alte e feconde.

§ 1. L'universale, dice il filosofo, è noto a noi secondo la ragione, il singolare secondo il senso; dunque l'intelletto nostro non attinge primamente e direttamente, come obbietto suo, i singolari.

Inoltre l'intelletto umano intende per via di astrazione dalla individuale materia, di che conseguita che esso astrae dalla singolarità, della quale la materia è principio nelle cose cosmiche; ora se all'uopo d'intendere fa di mestieri che prescinda dai singolari è palese e certo che

primamente e direttamente non li conosce, ma solo in via di riflessione e, a dir così, di rimbalzo, dovendo la mente nostra, mentre è unita al corpo, volgersi ai corporali fantasmi, da cui trae le specie o forme ideali.

Ob. L'intelletto nostro conosce la composizione logica, cui esso forma, ad esempio: Socrate è uomo; ora son singolari gli estremi di siffatta proposizione.

L'intelletto indirizza agli atti e conosce sè; ora gli atti sono di singolari cose e l'intelletto è singolare.

Il senso è conoscitivo dei singolari; dunque altresì lo intelletto, siccome quello che è di maggiore virtù o forza conoscitiva.

R. Chi conosce la composizione logica, conosce gli estremi indirettamente e, a dir così, di rimbalzo; e tanto basta all'uopo d' intendere la convenienza o legame dei due termini, come si costuma di dire in Logica.

L'intelletto pratico indirizza agli atti mediante una potenza della sensitiva parte, laonde basta che conosca i singolari in via di riflesso.

La scelta del particolare operabile è come conclusione di sillogismo fabbricato dall'intelletto pratico ed è conclusione particolare; or la conclusione particolare non può essere tratta da universale premessa, se non mercè di una particolare proposizione; e così l'intelletto pratico non muove se non mercè dell'apprensione della sensitiva parte.

L'intelletto nostro conosce il singolare che netto è da materia e non è la singolarità, ma sì la materialità che vieta, per esempio, alla gemma e al fiore di essere primamente e direttamente appressi dall'intelletto.

Ciò che può la inferiore lo può eziandio la superiore virtù, ma in più alto modo. Il senso conosce in modo concreto, cioè attinge la cosa come ella è in sè co' suoi materiali contorni o limiti, laddove lo intelletto conosce in modo astratto e immaterialmente, cioè coglie nettamente la essenza spiccata dalle materiali condizioni e intuisce l'universale.

§ 2. — L'intelletto umano non conosce infinite cose. L'infinito, inquanto tale, è a noi ignoto, dice il filosofo.

La dialettica dimostrazione è così: Ciò che è conosciuto in atto splende all'intelletto in una specie o forma ideale; or l'infinito non può essere da una specie o forma ideale tutto insieme rappresentato e in quella specie o ideale forma rilucere, perchè allora l'infinito avrebbe ragione di tutto e di perfetto, il che ripugna alla sua natura. Nella presente vita noi non intendiamo l'infinito se non prendendo una parte dopo l'altra e andando sempre via via così.

L'infinito nè in atto, nè in abito è da noi conosciuto, imperocchè l'abituale conoscenza dall'attuale conoscimento è causata in noi, laonde se l'intelletto nostro avesse distinta contezza d'infinite cose, sarebbe preceduta una attuale

conoscenza dell'infinito, il che ripugna, come di sopra fu detto.

All'intelletto nostro non ripugna il conoscere infinite cose in potenza. E la ragione è che nelle sostanze cosmiche, la cui quiddità è obbietto dell' intendimento, trovasi l' infinito in potenza, inquanto l'una succede all'altra senza tregua. L'intelletto non può mai così intendere che non gli rimanga sempre da intendere, nel che traluce un vestigio dell' infinito.

Ob. L'intelletto conosce i generi e le specie; or di certi generi sono infinite specie, come si avvera nei numeri, nelle proporzioni, nelle figure.

Una specie o forma ideale non esclude l' altra nel medesimo intelletto; dunque molte, anzi infinite specie, ponno coesistere nell'umano intelletto; e così il conoscere infinite cose non gli ripugna.

L'intelletto ha virtù conoscitiva infinita, non essendo atto di corporale materia, e conosce Iddio; dunque può attingere infinite cose.

R. L'intelletto nostro è conoscitivo di tutti i generi e di tutte le specie, non assolutamente, ma inquanto cadono sotto la immaginativa, dacchè esso intelletto intende per via di specie astratte dai corporali fantasmi; or sotto la immaginativa non cadono infinite cose e però non sono conoscibili se non in confuso. Il paragone delle specie e dei corpi non regge. Se i corpi potessero tutti insieme essere nel mede-

simo luogo, non sarebbe mestieri che l'uno succedesse all'altro, talchè fosse di necessità il noverarli. Ora le specie successivamente si acquistano, il perchè sono numerate e finite in atto.

La virtù conoscitiva dell'umano intelletto non è assolutamente infinita, ma chiamasi infinita, perchè non terminata da corporale materia e quindi non ristretta ad alcuno individuo, il che ha parvenza dell'infinito.

L'intelletto nostro non conosce Iddio se non pei materiali effetti come in ispecchio e per enimma, secondo che si esprime S. Paolo; sol nella vita futura lo conoscerà, come è in se medesimo, non però comprensivamente, cioè tanto quanto è conoscibile, il perchè dal conoscere Iddio non siegue che e' possa conoscere infinite cose.

§ 3. — L'intelletto nostro conosce i contingenti; e si dimostra agevolmente così: La morale scienza ragiona degli atti umani soggetti a libero arbitrio; e le naturali scienze discorrono dei generabili e dei corruttibili; or la scienza è nell'intelletto, come è palese.

I contingenti, inquanto tali, sono direttamente conosciuti dal senso e indirettamente dall'intelletto. E di fermo: Con quella potenza conoscitiva si attingono i contingenti, con la quale si attingono i singolari, essendo uno e medesimo il principio della contingenza e della singolarità; ora il senso attinge direttamente i singolari, come è palese.

E qui si ponderi il valore della nozione. Con-

tingente appellasi quel che può essere e può non essere; or la potenza si appartiene alla materia che è il principio d'individuazione; è adunque palese che dalla medesima fonte scaturiscono la contingenza e la singolarità e che quindi ai contingenti e ai singolari, come ad obbietto proprio, si volge il senso.

I contingenti, quanto a ciò che di necessario acchiudono in sè, sono direttamente conosciuti dall'intelletto; e la ragione è che inquanto racchiudono necessità, rivestono il carattere di universali, il cui conoscimento è appartenenza dell'intelletto. E qui vi ha mestieri di schiarimento. La necessità è dalla forma, come la contingenza dalla materia, imperocchè le cose che sieguono la forma sono di necessità inerenti alla cosa.

Inoltre l'universale si genera per via di astrazione mentale della forma dalla particolare materia, laonde da una e medesima radice germina la universalità e la necessità, e però appartengono alla medesima potenza conoscitiva che è l'intelletto.

Se poi si abbia vaghezza di risapere come ad ogni contingente s'intreccia e conserta un che di necessario, si volga il pensiero allo studio di una proposizione: Pietro corre; che Pietro corra è contingente, perchè poteva anche non correre, ma posto ch'ei corra, ne conseguita di necessità ch'ei si muova; l'attinenza del corso al moto è un che di necessario che al contingente si accompagna e si acchiude in esso.

Ob. L'intelletto, la scienza, la sapienza sono di cose necessarie e non di contingenti.

I contingenti sono soggetti al tempo; or l'intelletto prescinde dal tempo ugualmente che dalle altre condizioni della materia.

R. Se attendasi alle universali ragioni o supremi *perchè* delle sensibili cose, è vero e innegabile che tutte le scienze sono di cose necessarie; se poi si badi agli obbietti delle disquisizioni scienziali, è fuor di dubbio che alcuni sono contingenti ed altri necessari.

Le cose contingenti, inquanto soggiacciono al tempo, non ponno essere conosciute direttamente dall'intelletto, il quale peraltro ne discorre investigando le universali ragioni. Ciò che è rapito dalla fiumana del tempo è dei sensi; ciò che concerne le essenze immutabili è indagato e conosciuto dall' intelletto.

§ 4. — L'intelletto può avere contezza delle cose future; e qui vi ha mestieri di schiarimento.

I futuri in se stessi non ponno essere conosciuti se non in via di conoscenza riflessa, imperocchè son singolari, cui l' intelletto direttamente non intuisce.

I futuri secondo le loro universali ragioni ponno essere conosciuti dall'intelletto e di essi può aversi scienza, perocchè della scienza sono obbietto gli universali.

I futuri in se medesimi son conosciuti solamente da Dio, il cui intuito eterno si porta insieme sopra tutto il corso del tempo.

I futuri nelle loro cause (se queste sono necessarie) ponno essere conosciuti anche da noi e con certezza. Così l'astronomo conosce la ecclissi e come vaticinando annunzia a tale punto del cielo e del tempo l'apparizione di un astro.

I futuri provenienti da cause che il più delle volte operano, ma che possono essere, benchè di rado, stornate, sono da noi conosciuti per via di congetture più o meno salde secondo che più o meno sono siffatte cause inchinate e determinate agli effetti. Il seme affidato alla terra si svolge e fruttifica, ma per lo scontro e il conflitto delle cause naturali può essere impedito dal germinare; e la esperienza ce ne ammaestra.

Ob. L'intelletto conosce per via di specie che prescindono dallo spazio e dal tempo; dunque conosce il futuro.

L'uomo alienato dai sensi anticonosce il futuro, come si pare ne' frenetici e ne' dormienti, il che dimostra che lo intelletto può avere contezza, quanto è da sè, del futuro.

Alcuni animali anticonoscono certi futuri; perchè negarne il conoscimento all'umano intelletto che in virtù conoscitiva sorpassa il bruto?

R. Chi conosce per via di specie universali può conoscere il futuro, non in sè, ma nelle cause e secondo l'attinenza alle cause.

Il modo naturale di conoscere dell'anima umana è il prendere dalle cose sensibili, laonde lo anticonoscere il futuro non conviene all'anima per sua natura, sì per la impressione di spirituali

e corporali cause, le quali impressioni l' anima umana più di leggieri patisce nella quiete che nella vigilia. Altra cosa sarebbe se l' anima uscisse all' atto del conoscere per la partecipazione delle idee, come Platone insegnava.

Gli animali non hanno sopra la fantasia altra superiore potenza ordinatrice de' fantasmi, come hanno gli uomini; il perchè la fantasia de' bruti siegue totalmente la impressione dei superiori corpi, e però dai movimenti degli animali ponno con più certezza essere anticonosciuti e presentiti i futuri, come, ed esempio, la pioggia e il temporale. L'uomo siegue la ragione e il consiglio, il perchè nell'anticonoscere e nel presentire è men perfetto che i bruti. Vi hanno uomini imprudentissimi e al sommo antiveggenti. La loro anima è facile ad essere mossa e tratta da straniere forze. Così sapientemente il filosofo.

Quanto alla sentenza della Scrittura *Molta è l'afflizione dell'uomo, il quale ignora il presente e non ha nunzio che gli disveli il futuro*, va intesa nel tenore che non può l'uomo all' uomo disascondere l'avvenire con le natie forze. Dio solo, il quale è conoscitore delle universe cose, prima che le si compiano, può, sollevando il velame, annunziarle all'uomo. Del resto il rimanere più cose occulte all' uomo è sapienza amorosa del provvedere superno che scema l' affanno del cuore umano e lascia ampio varco alle gioie della speranza.

Questione XXXI.
DEL MODO COME L'ANIMA INTENDE SÈ.

Veduto come l'anima umana conosce le cose da sè distinte, è da investigare il come ella conosca sè e gli abiti suoi e gli atti, vuoi dell'intelletto, vuoi della volontà, il che ci apre la via a sottili e feconde disquisizioni.

§ 1. — L'anima non conosce sè per la sua essenza. L'intelletto, dice il filosofo, intende sè a quel modo che le cose da sè distinte; or le cose da sè distinte esso apprende per via di similitudini; dunque per via di specie o forma ideale e non per la sua essenza conosce sè.

E in vero, ciò che è in potenza pura nel genere degli intelligibili non conosce sè per la sua essenza, imperocchè una cosa è conosciuta secondo che è in atto e non secondo che è in potenza; la vista, ad esempio, non coglie il colore in potenza, ma soltanto il colore in atto; ora l'anima è in potenza pura nel cerchio degli intelligibili. E come questo sia vero, scorgilo nel divario che corre tra l'umano e l'angelico intelletto.

L'intelletto umano non apprende se non ciò che è in atto ed ha natura di ente e di vero, laonde non conosce la materia prima se non secondo la proporzione o attinenza che ella ha con la forma, dice il filosofo.

L'intelletto angelico nell'ordine degli intelligibili è atto, ma non è atto puro, il perchè l'angiolo intende sè per la sua essenza, ma le cose da sè distinte apprende per via di loro similitudini o forme ideali.

La sola essenza divina è atto puro e perfetto intelligibile secondo se stesso, il perchè Dio non solamente sè, ma e le cose da sè distinte nello splendore della sua gloriosa essenza intuisce.

In mezzo all'angelico e al divino intelletto è l'umano, il quale nella linea degli intelligibili è ciò che la materia prima nella linea degli enti; e però nomasi intelletto possibile. Dal che emerge che l'anima nostra ha virtù d'intendere e non di essere intesa, se non inquanto si rende intelligibile in atto per la specie o forma ideale. Quanto al modo come l'intelletto si rende in atto, vario fu l'opinare dei savi antichi. Platone insegnò che si rende in atto per lo splendore partecipato delle idee sussistenti; se non che all'intelletto nostro secondo il presente stato è connaturale il risguardare ai sensibili materiali e non alle forme separate, come sapientemente nota Aristotele.

E si osservi che l'anima può aver contezza di sè in due modi, in particolare cioè e in universale. Io, ad esempio, conosco di avere in me uno spirito o anima razionale, e da questo spirito stesso sono fatto accorto d'intendere. Qui l'anima in particolare conosce sè. Ma io posso avanzarmi a indagare la natura e le apparte-

nenze dell' anima umana; e allora l' anima in universale conosce sè. Il divario è che al conoscimento in particolare basta la presenza dell'anima che è principio dell'atto, pel quale l'anima apprende sè; laddove al conoscimento in universale la presenza di essa mente non basta, ma si richiede il conato di sottili disquisizioni. E di questo parla S. Agostino ove dice: Non si brighi l' anima di cercare sè, quasi assente, ma guardi e discerna sè presente. Ora il discernere non è altro che conoscere la differenza di sè dalle altre cose, coglierne nettamente la quiddità o essenza; il vocabolo *discernere* che acchiude la idea di *cerna* te ne chiarisce.

Alcuni allegano la sentenza di S. Agostino. A noi è dato d' intuire la inviolabile verità e per essa e da essa giudicare quale sia di ciascun uomo la mente e quale la essenza secondo le sempiterne ragioni. Al che si risponde che l'anima conosce e pel proprio atto e per le ragioni sempiterne, però in modo diverso. Conosce sè pel proprio atto, come per un cotale mezzo di cognizione. Per le sempiterne ragioni conosce sè come per la prima causa, da cui ogni splendore e vigore di conoscenza dipende.

Ob. La mente umana conosce sè per se stessa, perocchè essa è incorporea. Così S. Agostino.

L'angiolo conosce sè per la sua essenza; dunque anche l' anima umana, dacchè l' angiolo e l'uomo convengono nel genere d'intellettuali sostanze.

Nelle cose che sono senza materia è tutt'uno lo intelletto e la cosa intesa; ora la mente umana è senza materia, non essendo atto del corpo.

R. La mente umana conosce sè per se stessa, cioè non per altro mezzo che pel suo stesso atto.

E in questo significato è detto che i primi principii di per sè si conoscono, cioè splendono senza mezzo alla mente.

L'angiolo e l'uomo convengono nell'avere intellettuale natura, ma si disferenziano nel modo e nel grado. La essenza dell'angiolo nel genere degli intelligibili è atto; l'umano intelletto o è potenza pura, come del possibile intelletto si afferma, o è atto degli intelligibili, come nell' intelletto *agente* apparisce. Vi hanno cose immateriali secondo la loro essenza e cose recate a stato d'immaterialità per via di specie astratte dalla materia. Nelle prime intelletto e cosa intesa è tutt' uno, nelle seconde l'intelletto e la cosa intesa è tutt'uno non secondo natura, ma secondo la similitudine o forma ideale che dir si voglia. Perchè adunque l'anima umana non è intelligibile in atto, ma si rende tale mercè della specie, in che brilla la essenza, o mercè del proprio atto, ne siegue che l' intelletto e l' intelligibile non sono una e medesima cosa secondo le essenza o natura; e la conseguenza è innegabile.

§ 2. L'anima conosce gli abiti intellettuali non per se medesimi, ma pei loro atti. E di vero:

Le potenze non sono conosciute se non pei loro atti, dunque eziandio gli abiti che sono di cotali atti il principio prossimo.

L'intelletto non intuisce di per sè se non ciò che è in atto ed è atto; ora gli abiti non sono atto, ma un che di mezzo tra la potenza pura e il puro atto, laonde non per loro stessi, ma pei loro atti son conosciuti.

E qui nota che in due modi ponno essere conosciuti gli abiti, quanto alla esistenza, e quanto alla essenza. Io percepisco di avere l'abito in me, perchè sono conscio a me di produrre gli atti di questo e di quel cotale abito; e a questo modo di conoscere basta la presenza dell'abito, da cui l'atto emana. La mia mente può investigare la ragione e la natura dell'abito; e questo è lavorio mentale di giudizio e di raziocinio, come fu già dichiarato.

Ob. La fede si conosce, dice S. Agostino, non pe' suoi atti, ma per se medesima; dunque anche tutti gli altri abiti.

Gli intellettuali abiti sono secondo la loro essenza presenti all'anima e in lei, laonde per la loro stessa essenza son conosciuti.

Le altre cose son conosciute dall'anima per gli abiti e per le intelligibili specie o forme ideali; dunque gli abiti secondo la loro essenza sono di per sè conosciuti.

R. S. Agostino parla degli atti esterni del corpo, pei quali la fede non può conoscersi, ma ciò non toglie che essa fede sia percepita mercè dell'atto interno.

Gli abiti sono presenti all'intelletto e nell'intelletto, non come obbietto, cui la mente intuisca, ma come mezzo, pel quale essa intuisce.

La conclusione sarebbe giusta, se gli abiti e le specie intelligibili fossero in genere d'obbietto, il che però non è vero.

§ 3. — L'intelletto umano conosce il suo proprio atto che è lo intendere. S. Agostino: Io intendo d'intendere: e ciascuno lo può dire di sè.

Il ragionamento dialettico è di questo tenore. Intanto una cosa è conosciuta, inquanto ella è in atto; ora lo intendere è atto che nell'intelletto si origina e si compie ed è perfezione dello intelletto. E qui si ponderi che l'intelletto divino è il suo stesso intendere, perchè lo intendere e la essenza sono tutt'uno in Dio. L'angelico intelletto non è il suo intendere, ma tuttavia obbietto del suo intendere è la sua essenza, laonde nell'angiolo altro è la essenza e altro lo intendere, imperocchè lo intendere è atto e la essenza obbietto di cotale atto.

L'intelletto umano non è il suo intendere, e il primo obbietto dello intendere non è la sua essenza, ma un che di estrinseco, cioè la quiddità delle materiali cose. Gli obbietti, dice il filosofo, si conoscono prima che gli atti e gli atti prima che le potenze, il perchè l'intelletto prima conosce l'obbietto suo e per l'obbietto l'atto e per l'atto conosce sè.

Ob. L'atto non è obbietto della conoscitiva virtù; dunque non è inteso dall'intelletto.

Se l'intelletto conosce il suo atto, lo conosce mercè di un altro atto, e così all'infinito, il che è assurdo a pensare.

Il senso non conosce il suo atto, dunque neppur lo intelletto può essere conoscitivo dell' atto suo.

R. L' atto non è obbietto proprio dell' intelletto e però non può essere conosciuto primamente dall'intelletto, ma però è contenuto sotto il comune obbietto che è l' ente e il vero, laonde può essere conosciuto dall'intelletto.

Non è assurdo che l'intelletto sia infinito in potenza, perchè esso non intende per via di unico atto. Per un atto intende l'obbietto e con nuovo e distinto atto conosce lo intendere e per via d'un terzo intende d'intendere. Il che non avviene nell'angiolo, perchè la essenza dell'angiolo è obbietto dello intendere angelico e l'atto onde l' angiolo intende, è perfezione della essenza angelica, laonde per via di unico atto l'una e l'altra cosa intuisce.

Il senso non percepisce il suo atto, perchè il sentire si compie per immutazione di organo corporeo; ora il corporeo e il materiale non immuta sè, laonde il senso non percepisce il suo atto. Ma ciò non si avvera dello intelletto, il quale è riflessivo.

§ 4. — L'intelletto conosce l'atto della volontà. Io conosco di volere, dice S. Agostino. E in vero, l'atto della volontà non è altro che inclinazione seguace a forme apprese dall'intel-

letto, come il sensitivo appetito è inclinazione a forme apprese pel senso; dunque è nell' intelligente, come in subbietto, ed è ivi a modo del subbietto, cioè intelligibilmente. Di che conseguita che l'atto della volontà può essere conosciuto dall'intelletto e quanto alla esistenza e quanto alla essenza, come più sopra fu detto.

Ob. L' atto della volontà non è presente all'intelletto, perchè intelletto e volontà sono due potenze distinte.

L'atto della volontà non è obbietto della virtù intellettiva; dunque non è conosciuto.

Le affezioni dell'anima, dice S. Agostino, non si conoscono nè per la loro essenza, nè per via di similitudini; dunque in nessun modo son conosciute.

R. L'intelletto e la volontà son potenze distinte, ma sono ambedue radicate nella medesima essenza e l' una è, a dir così, principio dell' altra; e però quel che è nella volontà è altresì nello intelletto.

Il vero e il buono differiscono, a dir così, di ragione, ma realmente sono il medesimo e l'uno è contenuto sotto dell' altro, dacchè il vero è un certo bene e il buono è un certo vero, laonde ciò che appartiene alla volontà cade sotto l'intelletto e ciò che appartiene all'intelletto cade sotto la volontà.

Gli affetti dell'anima sono presenti a lei non solo per via di similitudini, come all'intelletto sono presenti i corpi; nè sono nell' intelletto

a quel modo che gli abiti e le arti, cioè come in subbietto, ma sì nell'anima come in principio.

La volontà è nella ragione, ha detto il filosofo, laonde gli atti della volontà ponno essere conosciuti e son conosciuti dall'intelletto.

Di queste due energie ammirande è guernito l'uomo per attingere il vero e il buono che sono luce e vita dell'anima, e per volare, come con due ali, al suo eterno principio.

Questione XXXII.

COME L'ANIMA INTENDA LE SOSTANZE SEPARATE

Ora è da studiare se l'anima umana possa per se medesima conoscere le immateriali sostanze che appelliamo angeli e assorgere a siffatta conoscenza pel tramite delle materiali cose e se Dio sia a noi il primo obbietto d'intuizione quaggiù; disquisizioni tutte vitali oggidì.

§ 1. — Le cose che sono in cielo non ponno essere investigate e conosciute da noi, dice la Sacra Scrittura; ora gli angioli sono in cielo, laonde sfuggono alla umana conoscenza: e la cosa è di per sè manifesta.

Il filosofo lo dimostra così: Obbietto proprio e proporzionato allo intelleto umano quaggiù è la quiddità, o essenza che dir si voglia; e niente è conosciuto da noi se non mercè de' corporali fantasmi; ora le immateriali sostanze non cadono sotto i sensi e sotto la fantasia o immaginativa, come è palese.

Ben altra sarebbe la conclusione, se le idee archetipe sussistenti fossero il proprio e primo obbietto della mente umana, come i Platonici posero; ma queste archetipe idee sussistenti e poste fuori di Dio sono splendido sogno.

Nè è da stare alla dottrina di Averroè affermante che lo intelletto umano si unisce all'intelletto *agente*, il quale è, secondo lui, separata sostanza e conoscitrice delle immateriali cose. Del pari che le idee sussistenti è sogno il separato intelletto *agente*, cui si unirebbero all'uopo d' intendere via via le singole intelligenze. E di fermo; se l' intelletto *agente* è separata sostanza, si rende impossibile che una vera e propria cognizione da noi e in noi si compia. Imperocchè il principio, onde si opera, è forma e atto della mente nostra; e non vi è mestieri di prova.

Rimane adunque che l' intelletto separato si unisca alla umana mente secondo il lume di esso che è partecipato e splende ne' primi principii, cui la mente nostra intuisce, come incontra quando noi vediamo i colori per lo irraggiamento del sole. Non è la sostanza del sole che si unisce a noi, ma soltanto il lume solare

onde l'occhio attinge i colori. E poniamo che nel predetto modo si unisse a noi lo intelletto separato, non si unirebbe secondo uno o due, ma secondo tutti gl' intelligibili, cui la mente nostra intuisce, il che sorpassa la nostra intellettiva virtù. Non è dell' umano ingegno il conoscere tutte le materiali cose, molto meno lo abbracciare e intuire tutti gli intelligibili.

Il conoscere tutte le materiali cose a mala pena conviene ad alcuno nella vita presente, e così o pochi o nessuno arriverebbe alla felicità, il che ripugna, dice il filosofo, imperocchè la felicità è comun bene, è premio della virtù possibile a tutti, e sarebbe contro ragione che il conseguimento di essa a tutti gl' individui della specie umana fosse disdetto.

Inoltre, dice Aristotele, la felicità è operazione secondo la perfetta virtù e consiste nel conoscimento dei massimi intelligibili e appartiene alla virtù che appellasi la sapienza. È chiaro adunque che l' ultima felicità dell'uomo, secondo Aristotele, è riposta nel conoscimento delle separate sostanze, quale può aversi con lo strumento delle speculative scienze e non mercè del congiungimento di noi al separato intelletto.

L' intelletto *agente* non è sostanza, è virtù dell'anima, e si stende a tutto ciò a cui stendesi lo intelletto possibile; or l'uno e l'altro han per obbietto le materiali cose, il perchè nè per l' uno, nè per l'altro ci è dato di assorgere

alle separate sostanze, quali sono e splendono in sè. Niente havvi nell' ambito della materia che possa fornirci indizio di quel che sono nella loro intellettuale essenza.

Ob. L'anima attinge le sostanze incorporee per sè medesima è le corporee pei sensi; dice S. Agostino.

Le immateriali sostanze sono più simili all'anima che le materiali; ora simile con simile si conosce.

Le sostanze immateriali sono al sommo intelligibili, laonde più che le materiali sono da noi conosciute. Se non fossero conoscibili da noi le immateriali sostanze, la natura avrebbe fatto qualcosa indarno, cioè il massimo intelligibile che da nessuno sarebbe inteso.

R. L'anima conosce le immateriali sostanze non per se medesima, nè in se medesime, sì per astrazione e in modo incompiuto.

Le immateriali sostanze sono più simili allo intelletto in natura, ma non secondo le loro specie o similitudini e non ponno essere nella mente come obbietto d' intuizione, perchè la mente nostra quaggiù da sensato apprende.

Le immateriali sostanze sono massimamente intelligibili, ma non sono il proporzionato obbietto della mente umana nello stato di congiungimento al corpo e sono conoscibili solo in via di specie che per lavorio mentale si astraggono dai corporali fantasmi.

Le immateriali sostanze s'intendono tra loro

e compongono il mondo intellettuale o secolo immortale; nè è il fine loro di essere conosciute da noi; or quello soltanto è ozioso e indarno che non asseguisce il suo proprio fine.

I corpi superiori ponno essere sentiti, come gl' inferiori, perchè tutti essi immutano l'organo sensorio, il perchè col senso l'uno e l'altro si attinge, l'insetto sotto la gleba e sul fiore e gli astri erranti nel cielo. Ma le immateriali sostanze non si conoscono a quella guisa che le materiali, imperocchè le loro specie o similitudini non ponno dai corporali fantasmi esser tratte.

§ 2. — Non è dato a noi di assorgere al conoscimento delle immateriali sostanze pel tramite delle cose corporee; e la ragione è palese.

Sostanze di natura diversa dalle materiali non ponno per le materiali essere conosciute perfettamente, imperocchè la conoscenza si fa sempre per via di simili; nè in ciò vi ha mestieri di prova.

Il filosofo allegato da Averroè diceva: L'intelletto nostro può astrarre la quiddità delle materiali cose dalla materia, ad esempio, la umanità di Socrate; ora la quiddità è al tutto incorporea, dal che inferiva che si potesse avvivare pel tramite dei corpi alla sostanza incorporea; se poi nella quiddità astratta traluce ancora un che di corporeo, è agevole lo iterare le astrazioni, ed essendo disdetto dalla ragione filosofica il procedere all' infinito, conchiudeva quel

filosofo, ne vien di necessità il far capo e sosta a una quiddità che sia schiettamente immateriale. Ma il vero è che per quantunque si astragga dalla materia non è possibile approdare alla essenza schiettamente incorporea, dappoichè le separate sostanze si disferenziano per natura dalle corporee. Laonde la sentenza del filosofo allegato da Averroè, non ha verità, nè vigore hanno le ragioni con che ei la propugna.

Ob. Non è possibile, dice S. Dionigi, il levarsi a contemplare quelle gerarchie celestiali, se non vi sia addotto l'uomo come per mano dalle sensibili cose.

Noi abbiamo definizioni e scienze degli angioli; dunque sono questi ben conosciuti da noi.

L'anima può essere conosciuta da noi pel suo atto; dunque altresì le immateriali sostanze pei loro effetti. Gli angioli non sono distanti in infinito dai loro effetti; dunque ponno essere conosciuti.

R. Non si nega una tal quale conoscenza, ma questa non è intuizione delle sostanze incorporee in sè.

La scienza che abbiamo degli angioli è per via di negazione e di analogia. Negando ad essi le qualità delle materiali cose e investigando le loro attinenze con le sostanze cosmiche, incompiutamente li conosciamo.

Lo intendere è atto proprio dell'anima; laonde per quell'atto può l'anima essere conosciuta da noi.

Gli angioli non sono distanti in infinito dagli effetti che producono nelle materiali sostanze, ma il vero è che non hanno parentado con la materia, nè per alcuna causa possiamo noi dal sensibile trarre similitudini acconce a rappresentare il loro intellettuale essere; e la cosa è chiara.

§ 3. — Dio non è il primo obbietto, cui intuisca la mente umana quaggiù. *Nessuno vide mai, Iddio* dice, l'apostolo S. Giovanni.

E di fermo, l'obbietto proprio dell' intelletto umano quaggiù è la quiddità delle materiali cose, dunque la quiddità delle materiali cose è quel che primamente s' intuisce da noi.

L' intelletto umano nella presente vita non può conoscere quali sono in sè le immateriali sostanze; molto meno adunque la essenza della sostanza increata.

Le creature materiali sono vestigi e orme impresse dal creatore; ora l'orma mostra il piede, non il volto di colui che è passato, cioè la potenza creatrice, non l'essenza di Dio. Laonde Paolo dice che pel tramite delle visibili cose si assorge all'invisibile, cioè ad arguire e non ad intuire.

Ob. Tutte le cose sono conosciute alla luce della prima verità, dice S. Agostino; or per la luce tutto si vede ed essa è la prima cosa da noi veduta.

Dio è cagione di ogni nostra conoscenza, perchè Egli illumina ogni uomo che viene al mondo

e nella mente nostra è la immagine di Dio; or per lo effetto si manifesta la causa e nella immagine l'esemplare risplende, come è palese.

R. Tutte le cose nella luce della prima verità sono vedute da noi, non come un obbietto che da noi s'intuisca, ma come un principio irradiante noi.

Le superiori e inferiori sostanze cosmiche sono di un medesimo ordine; non così le creature e il creatore; e la cosa è manifesta.

La mente è ad immagine di Dio, ma non è la immagine, laonde l'esemplare incompiutamente risplende in lei. Si corre quaggiù sulle orme di Dio; s' indovina, non si discerne il volto di lui. Tutta la creazione è un crepuscolo di luce, un pallido riflesso, fievole vestigio e ombra del puro atto. Il sole della eterna bellezza che crea questo crepuscolo, nel pieno fulgore di sua essenza si disvelerà a noi nella gloria.

Questione XXXIII.

COME L'ANIMA CONOSCA QUANDO È SEPARATA DAL CORPO.

Si ricerca ora se l'anima, sciolta che sia dal corpo, possa conoscere le naturali cose e i singolari tutti, se gli abiti scienziali e gli atti rimangano in essa, e dalla distanza locale possa esserle impedito il conoscere. Sono queste tutte

disquisizioni di opportunità sapiente, come è palese, ai dì nostri.

§ 1. — L'anima, snodata che sia dal corpo, può intendere e intende. E di fermo, lo intendere è il proprio e nativo atto dell'anima; or ciò che è proprio emana dalla essenza e la siegue sempre, laonde, restando incolume la sostanza, anche la operazione propria e nativa resta.

E qui è da por mente che il modo di operare di ciascuna sostanza cosmica siegue il modo di essere, dacchè la cosa non opera, se non inquanto ella è in atto. Se adunque l'anima ha doppio modo di essere, ne conseguita che abbia doppio modo eziandio di operare, senza che la natura di lei si cangi. Ne hai lo esempio nel grave, che può trovarsi nel suo luogo nativo e fuori, rimanendo immutata la sua natura. Or cosiffatta è l'anima. Se la consideri, inquanto è unita al corpo, è naturale a lei lo intendere per via di fantasmi; se la consideri, inquanto sussiste fuori del corpo, le conviene lo intendere alla maniera delle separate sostanze, cioè per volgimento allo intelligibile. Peraltro, come non è naturale il trovarsi l'anima snodata dal corpo, così non è a lei naturale questo tenore d'intendere per volgimento allo intelligibile.

Nè si dica che lo intendere, volgendosi allo intelligibile, è più eccellente modo che lo intendere per via di fantasmi. E' più eccellente in sè, ma non può convenire naturalmente all'anima, la quale essendo infima tra

le intellettuali sostanze, non potrebbe secondo quel tenore intendere altro che in comune e in confuso, come incontra alle persone di scarso ingegno. Gli intelletti di questa tempra non intuiscono così alla prima le universali forme e hanno mestieri di un principio comune, da cui scendere mano mano a conclusioni particolari. E siffatta varietà nella gerarchia delle intellettuali sostanze è richiesta alla bellezza dell' ordine che da gradi diversi fiorisce e splende.

Ob. Il senso e la immaginazione si corrompono per la morte, laonde l' anima nè intende, nè può intendere, snodata che sia dal corpo.

L'anima separata non ha specie innate, non le astrae più dai fantasmi nello stato di separazione dal corpo, non intende per via di specie, già tempo astratte, perchè allora l' anima dell'infante non intenderebbe; non intende per via di specie infuse divinamente, dacchè cotale cognizione non sarebbe più naturale, laonde è palese e certo che l'anima separata dal corpo per nessun modo intende.

R. Dal primo argomento siegue che all' anima separata conviene altro modo d' intendere, ma non siegue che ella per nessun modo intenda.

L'anima disgiunta dal corpo intende per via di specie, di cui ella diviene partecipe, come le altre separate sostanze, benchè in modo imperfetto. Nè si dica che siffatto modo d'intendere non è naturale, dappoichè Iddio irraggia il lume

gratuito ed altresì il naturale; e di entrambi è l'autore.

E' qui pregio dell'opera sgombrar via la dottrina Platonica. Se l'anima fosse da natura così temprata e usa a intendere per volgimento allo intelligibile, sciogliendosi dal corpo tornerebbe al modo suo naturale; ora non può dirsi naturale all'anima un siffatto modo, perchè allora si unirebbe al corpo non pel meglio di essa anima, sì pel meglio del corpo, il che è fuor di ragione. E di fermo, se intende meglio senza il corpo che unita al corpo, torna meglio acconcio a lei l'essere separata che unita; e così la materia non sarebbe per la forma, ma la forma per la materia; e ciò è disdetto dalla ragione filosofica.

§ 2. — L'anima separata conosce le altre anime e le separate sostanze che appelliamo *angioli;* e ne hai l'argomento nell'Evangelio, ove è detto che il ricco vide l'anima di Abramo e di Lazzaro.

L'anima, sciolta che sia dal corpo, conosce sè per se stessa; dunque conosce eziandio le altre separate sostanze, cioè le anime e gli angioli.

E qui fa d'uopo distinguere. Quando l'anima è unita al corpo, non conosce sè per se stessa, ma pel proprio atto; quando è disgiunta dal corpo, intende volgendosi allo intelligibile; ed essendo ella medesima intelligibile, ne siegue che conosce sè per se stessa.

Dal doppio modo di sussistenza ella trae il

doppio modo di compiere la naturale operazione sua che è l'intendere. La mente, dice S. Agostino, delle cose incorporee prende contezza per se medesima, il che è quanto dire che ella intende sè per se stessa; e altresì delle sostanze separate può per se medesima attingere e attinge di fatto la cognizione.

§ 3. — L'anima umana separata dal corpo perfettamente conosce le altre anime, ma degli angioli ha conoscenza imperfetta, il che è da intendere nel cerchio della natural cognizione. E la dimostrazione è così: Naturale è ad ogni sostanza separata lo intendere ciò che è sotto di sè secondo il modo di sua natura; ora il modo di essere dell' anima umana è inferiore al modo di essere dell' angiolo, laonde l' anima razionale non ha degli angioli se non imperfetto conoscimento.

Se ogni conoscenza è per via di simili, l'anima separata conoscendo il proprio modo di essere conosce perfettamente le altre anime separate, ma perchè non rispecchia se non incompiutamente gli angioli, dal cui splendore ella scade, ne conseguita che li conosca in modo scarso e incompiuto.

Ob. L' anima, mentre è nel corpo, non ha contezza delle sostanze separate; dunque neppur quando è snodata dal corpo, imperocchè separata non è se non parte della umana natura; or la parte è più perfetta nel suo tutto che non quando è fuori.

Le sostanze separate non ponno essere presenti nell'anima nè rifulgere nella intelligibile specie; dunque in nessun modo son conosciute.

Se le anime potessero aver contezza delle sostanze separate, ne seguirebbe il potere essere per la sola separazione dal loro corpo naturalmente beate, dacchè molti filosofi han riposto l'ultima beatitudine nel conoscimento delle sostanze separate; or la conseguenza sarebbe assurda.

R. L'anima umana, se la contempli secondo il suo essere naturale, è più imperfetta nel corpo che disgiunta dal corpo; se la guardi quanto alla intellettuale operazione, è più acconcia a intendere nello stato di separazione che non quando ella è nel corpo. Lo irraggiamento che viene dalle idee astratte via via dai corporali fantasmi è più fievole dello irraggiamento che viene dall'intelligibile schietto.

L'anima intende le sostanze separate non per via di specie che ella astragga dagli angioli (essenze di lei più semplici) ma per via di specie irraggiate, benchè scadenti e disacconce a rispecchiare gli angioli, imperocchè la natura angelica sorpassa di gran lunga la umana.

L'ultima felicità dell'uomo non è riposta nel conoscimento delle sostanze separate, quali che elle sieno, sì nel conoscimento di Dio, prima e somma sostanza, che è nella plenitudine e nello splendore dell'essere, come puro atto. Nel conoscere le sostanze separate consiste una grande

felicità, ma non l'ultima. L'anima poi, come fu dimostrato, le conosce in modo scarso e incompiuto, laonde non potrebbe attingere pieno e sommo gaudio da siffatto conoscimento.

§ 4. — L'anima separata ha conoscenza di tutte le naturali cose in comune e in confuso. E in vero, gli angioli per via di specie irraggiate dal divino lume conoscono tutte le naturali cose, imperocchè tutte le cose che Dio creò nella loro propria natura, le fece altresì risplendere nell'angelica intelligenza, come ragiona S. Agostino; dunque anche le anime separate, per le specie, onde intendono nello stato di separazione dal corpo, hanno conoscenza delle naturali cose, comechè imperfettamente e confusamente, perchè la natura dell'anima non attinge la nobiltà dell'angelica, a cui quel modo e tenore d'intendere è naturale. Si ponga mente all'esempio. Se io conosco una sostanza e non so di lei se non che ella è una realtà e un ente che a sussistere non ha mestieri di subbietto e di appoggio; io la conosco in comune e in confuso, ma se avanzandomi scopro che ella è un vivente, un animale, un uomo, io discendo dal comune e confuso al proprio e al distinto. Questo volgare esempio basta a farci nettamente discernere il divario che corre tra l'anima umana e l'angiolo, quanto al conoscere le naturali cose.

Ob. Nelle separate sostanze si acchiudono le ragioni di tutte le naturali cose; laonde l'anima

separata dee aver notizia di tutto ciò che nei tesori della natura è riposto.

L'anima separata conosce le separate sostanze che sono un maggiore intelligibile; dunque del minore intelligibile, che sono le naturali cose, ha contezza.

R. Il dirsi che nella essenza dell'angiolo sono le ragioni delle naturali cose vuol significare che nell'essenza dell'angiolo sono, come in subbietto, le specie per le quali si conoscono dall'angiolo le essenze cosmiche, e non già che nella essenza angelica sieno le ragioni delle cose come nella essenza divina. L'angiolo intuisce per via di specie aggiunte alla sua essenza, dice S. Agostino.

Il maggiore intelligibile è conosciuto dall'anima sotto una certa qual confusione, come più volte fu detto. L'idiota che non conosce le linee architettoniche, nè ha il magistero di tirarle poi sulla carta, che notizia può avere di uno stupendo lavoro di arte? Ne avrà notizia confusa e ben diversa da quella dell'architetto che intende l'opera e la ragione dell'opera. Così è l'uomo dirimpetto all'angiolo.

Nè ti dia briga la testimonianza d'Isidoro, il quale afferma che gli angioli molte cose imparano per la esperienza di lungo tempo, e che per conseguenza non hanno contezza di tutte le naturali cose; imperocchè il santo dottore parla dei futuri, cui nè angioli, nè uomini ponno conoscere, salvochè nelle loro ragioni e per via

di superna rivelazione. Non si fa motto da lui di natural conoscenza.

Nè ti muova il volgare e trito argomento che se l'anima snodata dal corpo conosce tutte le naturali cose, lo studio delle naturali discipline sarebbe indarno. Perchè le conoscenze acquistate per via di studio sono chiare, proprie e perfette, laddove la conoscenza che l' anima sortisce nel modo suo nuovo di essere, è confusa e incompiuta. E' strano dunque lo inferire che sarebbe indarno lo studio.

§ 5. — Le anime separate dal corpo non conoscono tutti i singolari, benchè presenti. La dimostrazione si trae dal divario che è tra l'angiolo e l' anima. L' angiolo per la plenitudine della luce intellettuale intuisce nelle specie non solo la natura o essenza delle cose, ma tutti altresì i singolari che nelle specie son contenuti; le anime umane, infime nella gerarchia delle intellettuali sostanze, non ponno stendersi a tutti i singolari, ma solo ad alcuni, a quelli cioè a cui furono in certo modo determinate o per la precedente conoscenza o per alcuna peculiare operazione o per ordinamento divino.

Ob. Nelle anime separate non rimane se non lo intelletto; or l' intelletto non è conoscitivo de' singolari.

Le anime sciolte dai corpi non hanno determinata conoscenza delle specie degli enti cosmici; dunque molto meno l'avranno de' singolari.

Se le anime snodate dai corpi conoscono i

singolari, li conosceranno tutti; ora di tutti non ponno avere contezza, come fu dimostrato.

R. L'anima umana fuori del corpo non può conoscere i singolari per via di astrazione, ma ben può conoscerli per via di specie a lei irraggiate supernamente.

L' anima separata non ha conoscenza nè di specie, nè d' individui, a cui non ebbe prima attinenza. La precedente conoscenza e affezione lasciano vestigio di sè e per la separazione il vestigio una volta impresso non si cancella.

L' anima non ha uguale attinenza a tutti i singolari, ma sì ad alcuni; e di questi che furono vita alla mente e al cuore di lei pellegrina nel corpo, non si attenua o spegne la conoscenza per morte, ma piuttosto si avviva e splende.

Questione XXXIV.

OBBIETTO E AMBITO DELLA CONOSCENZA DELL' ANIMA SEPARATA

A compiere le precedenti disquisizioni va discorso se gli abiti e gli atti della scienza rimangano nell'anima separata, se la distanza di luogo impedisca ad essa il conoscere e se le anime disgiunte dal corpo abbiano contezza di ciò che da noi si compie quaggiù.

§ 1. — S. Girolamo dice: Apprendiamo quelle cose, la cui scienza con noi rimanga nel cielo; dunque gli abiti scienziali acquistati rimangono nell' anima, snodata che sia dal corpo.

E qui vuolsi distinguere. Coloro che affermano essere la sensitiva parte il subbietto degli abiti intellettivi e l'intelletto possibile il tesoro delle specie o forme ideali, rispondono che, distrutto il corpo, eziandio gli abiti scienziali sono distrutti, ma questa opinione è falsa.

Gli abiti scienziali, quanto a ciò che hanno dalle inferiori forze, cioè dai fantasmi, pel cui ministero si generarono, non rimangono nell'anima separata, perchè, distrutto il corpo, gli organi corporali vanno in dileguo; ma, quanto a ciò che si attiene a intelletto, fa di mestieri che nell'anima sciolta dal corpo rimangano. E di fermo, non si corrompono quanto al subbietto loro che è incorruttibile, cioè l' intelletto; non si corrompono per contrarietà di specie, perchè queste non hanno contrarii affatto, massime quanto alla semplice intelligenza e alla prima operazione mentale. Nelle altre operazioni, in che la mente compone e divide, potrebbe per avventura traforarsi contrarietà, cioè falsa argomentazione, per la quale si distrugge e si perde a volte la scienza. Laonde in due modi si può perdere la scienza: per l'inganno e per la oblivione, dice il filosofo, il che non si avvera nell'anima separata.

Ob. S. Paolo afferma che la scienza sarà di-

strutta; dunque gli abiti scienziali non rimangono nell'anima, snodata che sia dal corpo.

Se rimanessero gli abiti scienziali, il molto buono che fu sguernito di scienza in vita, sarebbe dopo morte in peggiore condizione dell'empio, il quale ebbe ingegno e sapere.

Rimanendo gli abiti della scienza nell'anima separata, ne seguirebbe il coesistere di due forme della medesima specie nel medesimo subbietto, dacchè le anime snodate dal corpo per lo influsso di un divino lume hanno scienza.

La scienza si spegne non rade volte per una infermità corporale; molto più adunque sarà per la morte recata al niente.

R. S. Paolo discorre del distruggimento della scienza, quanto all' atto, non quanto all' abito. Verrà meno il natio modo d' intendere per via di fantasmi; rimarrà il modo e tenore d'intendere per volgimento allo intelligibile.

Non disdice che il men buono in qualcosa sorpassi il molto buono. Qualunque bene naturale splenda nel men buono è di piccolo momento a petto alla prerogativa che i migliori avranno lassù.

Quelle due forme di scienza non hanno medesimezza di specie, l'una è naturale, l'altra è sopra e fuori dell'ambito del naturale.

Ciò che viene dalle inferiori forze si distrugge e dilegua; ciò che si attiene all'intelletto vive immortale.

Nell'anima separata rimane l'atto della scienza

acquistata in terra, ma non secondo il modo che al presente ha la scienza. Nell'atto va distinta la specie che è dall' obbietto e il modo che si confà alla potenza. Il vedere, ad esempio, una pietra proviene dalla specie che è nell'occhio; il vederla più o meno nettamente e distintamente proviene dalla virtù visiva più o meno acuta. Immaginiamo due che guardano la medesima pietra, l'uno con più, l'altro con meno acume di vista, ambedue hanno l'atto medesimo secondo la specie, non secondo il modo. Il vecchio vede da vecchio quel medesimo che il giovane, quanto alla specie dell' obbietto, ma non al modo medesimo, che è quanto dire meno nettamente e meno distintamente, chè l'organo negli attempati si logora e si disfranca. Così è dell'anima. L'atto rimane lo stesso, quanto alla specie, non quanto al modo, perchè l'anima sortisce diverso modo d'intendere acconcio al nuovo suo stato.

Ob. L' anima separata non si rammenta, nè ama, dice il filosofo.

Nella vita presente anche avendo le specie in noi, non intendiamo, se non quando l'intelletto si volge e piega al fantasma; or le specie dell'anima non saranno più poderose di quel che sono al presente.

Dall'abito escono atti simili a quelli, onde l'abito stesso fu generato; or gli atti, onde s'ingenera l'abito, sono di chi si volge al fantasma, il che all'anima separata non è possibile.

R. Il filosofo fa motto della reminiscenza e memoria della sensitiva parte e non della intellettiva. Lo intendere col fantasma o senza diversifica il modo dell'atto, ma non la specie; e cotale diversità proviene dallo stato dell'anima intelligente.

Gli abiti producono atti simili a quelli, onde furono generati, nella sostanza, non già nel modo; e questa cotale similitudine basta.

§ 2. — La distanza di luogo non impedisce all'anima separata il conoscere. Il ricco ne' tormenti vide da lungi Lazzaro e Abramo; così nel Vangelo.

La ragione è che l'anima sciolta dal corpo vede i singolari per lume divino, cui niente fa la distanza o propinquità di luogo, come è manifesto.

E qui va richiamato al pensiero che l'anima disnodata dal corpo non conosce in via di astrazione dai sensibili, essendo sguernita di organi in quel nuovo stato.

Ob. Le anime dei defunti sono in luogo ove non ponno avere notizia di ciò che siegue appo noi, dice S. Agostino.

Il medesimo santo dottore afferma che i demonii per la celerità del moto dinunziano cose a noi sconosciute; or di questa agilità di moto indarno si farebbe cenno, se la distanza locale non impedisse la cognizione.

La distanza secondo il tempo vieta all'anima separata il conoscere; dunque altresì la distanza secondo il luogo.

R. S. Agostino nega alle anime dei defunti la notizia dei fatti nostri, non per la distanza di luogo, ma per altra ragione che poi vedremo.

Quanto ai demonii denunzianti cose a noi sconosciute, S. Agostino recita l'altrui sentenza, ma non l'accetta. Vi furono savi che una certa corporeità con energia sensitiva attribuivano agli angioli.

Le cose distanti secondo il luogo sono in atto e però conoscibili; le distanti secondo il tempo non sono in atto e ponno solo essere note a Dio e cui piaccia a Dio farle note.

§ 3. — Le anime che non sono nella beatitudine ignorano quel che da noi si compie quaggiù; e se ne arreca la testimonianza di Giob, il quale afferma che il *morto padre ignora se i figliuoli suoi sieno nobili o ignobili.*

Le anime dei defunti sono segregate dal consorzio dei vivi e aggregate al consorzio delle spirituali sostanze, laonde non hanno contezza di ciò che siegue tra noi.

E la ragione è che l'anima separata ha notizia dei singolari o perchè ebbe ad essi determinata attinenza o per vestigio di precedente affezione o per irraggiamento di un divino lume; ora nessuno di cotali presidii è in pronto all'anima sequestrata dall'umana convivenza, come dice il Pontefice S. Gregorio ne' Morali e come nel Libro della Cura pei Morti discorre S. Agostino.

Quanto alle anime beate, S. Gregorio svaria

da S. Agostino. Il primo tiene per costante che le anime dei beati non ignorano i fatti nostri; e ne assegna il perchè nella chiarità, di che Dio le illumina.

S. Agostino lo nega e ne arreca in argomento l'oracolo d'Isaia *Abramo non sa di voi.* E all'oracolo aggiunge l'aver Dio promesso a Giosia di farlo uscire di vita prima che si compisse la rovina della sua gente.

Ma più verosimigliante è la sentenza di S. Gregorio che cioè le anime sante abbiano contezza di ciò che siegue quaggiù da noi, perchè sono in cielo agguagliate agli angioli.

E vuolsi anche notare che S. Agostino afferma l'opposto, ma dubitando.

Nè delle cose avverse e ree ponno mai contristarsi, perchè aderiscono alla divina giustizia al tutto, nè s'inframmettono delle cose nostre, se non quando e quanto viene loro consentito dal provvedere superno.

Ob. Il ricco evangelico ha cinque fratelli e vuole che sia loro porto avviso, non forse trabocchino ne' tormenti, onde egli è crucciato; or non ne avrebbe cura se non ne avesse contezza.

Nel Libro I dei Re leggesi che Samuele apparve a Saul; e i morti appariscono non rade volte ai viventi, vuoi in sogno, vuoi nella vigilia, e ammoniscono di cose che si compiono quaggiù; dunque i morti hanno notizia dei fatti nostri.

In fine il non averne contezza potrebbe ar-

guirsi dalla distanza di luogo; or questa, come vedemmo, non vieta loro il conoscere.

R. I morti ponno aver cura delle cose nostre senza averne notizia, come noi abbiamo cura di procacciar loro i suffragi, pure ignorando la loro sorte.

Di più, le anime ponno attingere notizia dei fatti nostri da altre anime che via via si accostano a loro e anche per ministero di angioli o per divina rivelazione. L'apparizione dei morti ai viventi può avvenire per singolare dispensazione di Dio, il quale vuole che s'inframmettano delle cose dei vivi; e ciò va reputato a miracolo. Possono anche simili apparizioni compiersi per ministero di angioli buoni o rei alla insaputa di essi morti, come talora i vivi ignorandolo appariscono in sogno ad altri viventi, come dice S. Agostino.

Quanto al fatto di Samuele può dirsi che l'anima di lui apparve a Saul per divina dispensazione, e in siffatto modo può intendersi l'Ecclesiastico, il quale dice che Samuele si addormentò nel Signore e fece noto al re il fine della sua vita; e può in fine dirsi che l'apparizione si compiè per ministero di pravi angioli.

Al terzo argomento si replica che il non aver contezza del secolo nostro non dipende da locale distanza, sì dall'essere le anime sequestrate al tutto dal consorzio dei vivi. Niente è in esse, naturalmente parlando, che valga di mezzo o spec-

chio, in che rifulgano le immagini di ciò che siegue appo noi, il perchè non rimane se non la manifestazione fatta da altre anime o da angioli buoni o rei o un peculiare irraggiamento divino, come fu detto. Dalle parole di Giob arrecate in principio si arguisce soltanto che le anime separate, secondo le natie forze, non ponno avere conoscenza dei fatti nostri, ma quanto alle anime de' beati, la Chiesa c' insegna che esse ponno bene averne notizia per altra via. Ella nelle Litanie, nelle Collette, nella Liturgia invoca i santi e interpella i beati, il che mostra che in qualche mezzo o specchio possono le nostre invocazioni, cioè le brame o suppliche nostre rifulgere, essere conte a' beati, da loro accolte e a Dio porte.

Una forza materiale vincendo le distanze reca oggi a noi il pensiero, anzi la voce dell'uomo; e perchè i nostri angioli o un raggio divino non potrebbe recare i nostri pensieri e le nostre voci ai fratelli nostri, riposanti lassù in seno a Dio?

Epilogo delle precedenti questioni

Ora conviene stringere e concatenare le molte questioni da noi trattate, affinchè dell' Antropologia dell' Aquinate apparisca ai lettori la profondità luminosa.

Tutte le cose (così esordisce il santo dottore) furono tratte alla esistenza da Dio senza angelico ministero a dimostramento di sua bontà e di sua possanza;

la informità della materia secondo la comune sentenza dei Santi Padri, tranne S. Agostino, antivenne di tempo la formazione; non una e medesima è la materia dei superiori e degl' inferiori corpi, altrimenti appartenendo a un medesimo genere sarebbero gli uni negli altri trasmutabili, il che suona assurdo;

lo spazio e il tempo furono alla materia concreati, dacchè lo spazio è il ricettacolo dei corpi e il tempo misura la successione nei movimenti;

nel primo giorno fu creata la luce, la quale non è corpo, sì perchè si compenetra con l' aere e con altri corpi, il che alla natura e all' indole de' corpi ripugna; e sì perchè altrimenti la illuminazione sarebbe movimento locale; e con ragione se ne assegna la origine al primo giorno, perchè giorno non si può concepire senza la luce;

nel secondo giorno fu fatto il firmamento o distesa, il che vuol dire che Dio separò le inferiori dalle superiori acque e le trasse in alto, affinchè ivi rimanessero allo stato di vapore sottile; di qui la voce Ebraica *sciammaïm* che s' interpreta *ivi le acque;*

alla materia fu concreato altresì il cielo empireo, così chiamato dalla chiarità, non dal fuoco; ed è la cima della creazione materiale, ove Dio da principio collocò gli angioli e ove ora svela ai santi il suo volto beatificante;

nel terzo giorno si fece l' accolta delle acque, appellata *mare;*

la terra per divino editto emerse e fu per la naturale aridezza chiamata *asciutta* e in essa, destinata a stanza degli animali e dell' uomo, venne su in un subito opulenta vegetazione;

nel quarto giorno furono ornati i superiori corpi mercè degli astri che narrano la gloria del creatore e nelle Scritture si appellano milizie dei cieli;

nel quinto giorno furono ornati i corpi inferiori, cioè l' aere e le acque mercè un popolo di viventi dal volo e dal guizzo, in che si dispiega e splende la vita;

nel sesto giorno fu adornato l' infimo corpo, cioè la terra e l' adornamento si compì mercè degli animali, smisurato popolo di svariate forme e diversi istinti;

nel settimo giorno Dio si cessò dal creare nuove specie e mercè della benedizione infuse

alle sostanze create mirifica virtù di perpetuarsi e quel cessare dal produrre nuove specie appellasi *requie* di Dio, il quale di niente abbisognando, riposa in sè e a riposarci in lui ci provoca e trae;

convenientemente furono noverati i sei giorni, dacchè tre sono le parti del visibile universo, delle quali la prima fu distinta nel primo giorno e ornata nel quarto; la seconda o mediana distinta nel secondo e ornata nel quinto, l'ultima distinta nel terzo e ornata nel sesto;

i giorni della creazione sono veramente sei distinti e non un solo giorno, altrimenti quel tenore di eloquio « *del mattino e del vespro si fece il primo giorno* » e via discorrendo, sarebbe falso; in un attimo Dio creò tutta la materia sotto le forme sostanziali, cui poscia in sei giorni distinse e adornò; e in ciò di un lavoro sapiente, ordinato, tranquillo porse a noi la forma esemplare.

Dalla creatura schiettamente corporea passando all'uomo, che di spirituale e corporale sostanza è composto, prendemmo a fare studio dell'anima; e fu dimostrato che ella non è corpo, ma forma semplice e sussistente d'incorruttibile natura, dacchè opera senza intrinseca dipendenza dalla materia, laddove l'anima del bruto dipendendo dalla materia nell'essere e nell'operare, al dissolversi del corpo come soffio svanisce; l'anima umana non è l'uomo

e col corpo forma il composto o congiunto che dir si voglia; ella è incorruttibile di per sè, essendo forma sussistente, da cui non si può scindere l'essere se non col distruggerla, nè si corrompe al corrompersi del subbietto, perchè non è accidente, ma sostanza; dalla brama di sempiternità si arguisce sempiternità di natura; l'anima umana e l'angiolo si disferenziano di specie e dal diverso modo di operazione s'inferisce che sono naturalmente ineguali;

essa è il principio dell'intendere e determina l'uomo ad una certa specie di ente, il perchè si congiunge al corpo come sostanziale forma; si unisce senza mezzo ed è tutta in tutto il corpo e tutta in ciascuna parte del corpo secondo la totalità di essenza, non di virtù;

nell'uomo è un'anima sola, la quale è unico principio del vegetare, del sentire, dell'intendere; altrimenti, essendovi più forme nell'uomo, gli fallirebbe la sostanziale unità;

dall'anima emanano le potenze, le quali sono proprietà distinte dalla essenza; queste potenze sono più di numero, perchè avendo mestieri l'anima di molteplici operazioni per asseguire la sua perfezione, le occorrono anche le potenze che ne sono il principio;

l'anima non di tutte le potenze è il subbietto, benchè sia di tutte il principio; le potenze rimangono nell'anima, snodata che sia dal corpo, rimanendo di esse il principio che è la sostanza dell'anima razionale;

tre sono le anime, cioè vegetativa, sensitiva e intellettiva, essendo tre i modi o gradi secondo i quali l'anima eccede la operazione della materia;

cinque sono i generi di potenze, vegetativa, sensitiva, appetitiva, locomotiva e intellettiva, secondo i cinque distinti obbietti che ad uno e medesimo principio prossimo non ponno recarsi;

cinque sono i sensi esterni, perchè cinque sono i diversi modi secondo i quali può essere mutato il corpo organico, cui l'anima informa;

quattro sono i sensi interni, cioè senso comune, fantasia, estimativa, memoria secondo le quattro cose di necessità richieste alla vita del perfetto animale;

l'intelletto è potenza passiva, cioè nata ad accogliere in sè come in subietto il vero, a cui è in potenza, come l'occhio alla luce;

è da porre nell'anima l'intelletto *agente*, cioè la forza astrattiva che rende intelligibile in atto ciò che è intelligibile soltanto in potenza;

l'intelletto *agente* si moltiplica al moltiplicarsi delle anime, siccome quello che è virtù propria e nativa dell'anima;

non avvi unico separato intelletto da cui sieno illuminate le intelligenze, salvochè non s'intenda il Verbo che illumina ogni uomo vegnente al mondo;

la memoria dee porsi nel novero delle intellettive potenze, perchè ella ha peculiare obbietto distinto dall'obbietto della intellettiva po-

tenza, e non è se non il possibile intelletto che accoglie e ritiene le forme intelligibili immobilmente;

l' intelletto e la ragione non sono due potenze distinte, ma una potenza, di cui è lo intendere e il ragionare, come di una potenza è il correre e il riposare;

la inferiore e superiore ragione sono la medesima intellettiva potenza che va al sommo, cioè alle cose eterne e discende talvolta all'imo, cioè alle cose temporali;

l' intelletto e la intelligenza appartengono ad una e medesima intellettiva potenza e si distinguono come l'atto dall'abito e come nella linea operativa è distinta la coscienza dalla sinderesi;

nell' anima razionale è l' appetitiva potenza, dacchè ella è inchinata al bene conosciuto per lo intelletto, come l' appetito inferiore è inchinato al bene conosciuto pel senso;

l' appetito sensitivo si disferenzia dall' intellettivo, perchè dell' uno è movente e impulsivo il bene universale, dell' altro il bene particolare;

la sensualità è potenza schiettamente appetitiva, non essendo altro che l' atto del sensitivo appetito; e si sparte in due potenze, cioè la concupiscibile e l' irascibile secondo il movimento al dilettevole e il conato di resistenza a ciò che ne contende l' acquisto;

l' irascibile è propugnatrice della concupiscibile ripulsando gl' impedimenti ad asseguire

ciò che è a lei conveniente; e dalla concupiscibile tutti i moti dell' irascibile traggono origine e forza;

le due potenze, quanto ai loro atti, ubbidiscono alla superiore ragione; e questa le modera e governa con dominio politico e non dispotico;

la volontà non può patire costringimento da estrinseco principio, ripugnando che una cosa sia volontaria e violenta nel tempo stesso; può nondimeno patire quella che chiamano necessità di fine, dacchè ogni movimento, così nell'ordine intellettuale, come nell' ordine fisico, dall'immoto esordisce;

l' intelletto è più alta potenza che la volontà, dacchè l' obbietto della intellettiva potenza è la quiddità o essenza della cosa intesa e questa essendo un che di semplice e di astratto trascende in nobiltà l' obbietto dell' appetitiva virtù; può nondimeno essere la volontà più nobile potenza che l' intelletto, se amando si rechi a un obbietto di più alta eccellenza;

la volontà non si sparte in concupiscibile e in irascibile, come avviene nel sensitivo appetito, perchè obbietto della volontà è il bene secondo la comune ragione, il perchè non avvi diversità di obbietti che tragga seco specifica diversità di potenze;

l' uomo è guernito di libero arbitrio, dacchè in virtù della razionale natura apprende l' universale bene, cui non può non volere; ed

ha potestà a cose opposte, quanto ai beni particolari;

il libero arbitrio non è abito, perchè sarebbe abito naturale e però determinato all'uno; non è atto, perchè l'atto passa e il libero arbitrio rimane; non è abito con potenza, ma potenza schietta, cioè potestà a cose opposte;

l'arbitrio è appetitiva potenza, dacchè in esso splende la idea di scelta di un bene riputato più acconcio al fine;

l'arbitrio e la volontà sono una e medesima potenza, la quale, inquanto vuole il fine, appellasi volontà, inquanto vuole i mezzi si denomina arbitrio, come una e medesima è la intellettiva potenza che intuisce e discorre;

l'anima conosce le cose per le forme ideali o specie intelligibili che concepisce dentro di sè e che sono uno specchio, in che la essenza delle cose pensate brilla;

l'anima non intende per via di specie innate, ma è in potenza a concepire le forme o specie in che intuisce la quiddità o essenza delle cose poste fuori di sè;

le forme ideali non emanano da separate sostanze, ma è l'anima che per ingenita virtù le genera dentro di sè;

l'anima non conosce le cose nelle ragioni eterne, quasi queste sieno obbietto cui ella intuisca, ma inquanto l'intelletto nostro intende mercè di una irradiazione emanante dall'intelletto divino;

la cognizione intellettuale non si origina dai sensi come da causa, ma come da materia della causa, inquanto l' anima dai corporali fantasmi astrae le intelligibili specie in che intuisce la natura o essenza delle cose da sè distinte ;

l' anima, mentre è congiunta al corpo, per intendere in atto ha mestieri di volgersi ai corporali fantasmi ; snodata che sia dal corpo, intende volgendosi all' intelligibile alla guisa delle separate sostanze ;

l' intelletto umano intende le cose per via di astrazione dai fantasmi e le specie che esso forma astraendo non sono obbietto cui esso intuisca, ma sì mezzo in che le cose pensate brillano, l' astrarre poi è sceverare e sequestrare le note o proprietà specifiche dalle materiali condizioni e dai contorni, a dir così, delle cose ;

l' anima razionale per le idee o specie intelligibili intende le visibili cose e sè, cioè pel tramite delle materiali conosce le immateriali, in modo opposto all' angiolo, il cui intelletto per le immateriali conosce le materiali ;

le specie intelligibili non sono la cosa intesa, ma via a intendere ; possono nondimeno essere obbietto d' intuizione, dacchè l' intelletto è riflessiva potenza, e può, ripiegandosi sopra sè stesso, conoscere sè, il suo atto e la forma, cui ha generato dentro di sè per intendere ;

gli universali sono la prima cosa conosciuta dall' intelletto, perchè la mente umana

esordisce il suo movimento dall' imperfetto e l' universale che rappresenta confusamente è l' imperfetto nell' ordine del conoscere ;

l' intelletto può intendere più cose insieme, quando per una e medesima specie più cose sono rappresentate, dacchè il modo dell' operare siegue la forma che ne è il principio e una è la operazione, ove una è la forma ;

l' intelletto non conosce componendo e dividendo, inquanto da prima apprende le cose per le intelligibili specie, cui genera dentro di sè, e poi congiunge e disgiunge le nozioni affermando o negando ; l'affermare è comporre, il negare è dividere ;

nell' intelletto umano non può cadere il falso, perchè o ha le idee, in che intuisce le cose, e allora è vero ; o non ha la forma o specie, in che intuisca la cosa ; e allora non è nè vero, nè falso ;

nella prima operazione della mente non può cadere il falso, se non *per accidens*, inquanto la mente reca la cognizione di una cosa ad un' altra o accozza cose tra sè incompossibili ;

quanto alle cose che stanno attorno alla essenza, può nell' intelletto cadere il falso, o inquanto congiunge cose che non possono insieme comporsi, o inquanto coglie in cambio l' una per l' altra a cagione della similitudine ;

intorno alle cose semplici, nè direttamente, nè indirettamente può nell' intelletto cadere il falso, imperocchè o lo attinge ed è vero ; o non

lo attinge; e allora non avvi errore, nè ignoranza, ma sì nescienza o negazione di conoscenza; un intelletto può intendere meglio di un altro, se il *meglio* si reca non alla cosa conosciuta, ma sì all' intelligente, secondo che è guernito di più gagliarda intuitiva virtù, come il guernito di più acuta vista vede meglio di chi ha l' occhio meno prestante;

l' intelletto umano non conosce direttamente i singolari, ma indirettamente e, a dir così, di rimbalzo, perchè conosce per via di astrazione dalla materia che è il principio d' individuazione; peraltro in via riflessiva può conoscere i singolari figgendo lo sguardo o nell' atto suo o nelle specie intelligibili;

l'intelletto umano non conosce infinite cose, dacchè esso intende per via di specie intelligibili astratte dai corporali fantasmi e le specie e i fantasmi non possono per nessun modo rappresentare infinite cose;

non ripugna all'intelletto umano il conoscere infinite cose in potenza, non potendo esso tanto intendere che non gli rimanga a intendere ancora;

l' intelletto umano conosce per indiretto i contingenti, come conosce i singolari, dacchè dei contingenti e dei singolari una e medesima è la radice;

inquanto poi i contingenti acchiudono un che di necessario, ponno essere e son conosciuti dall' intelletto, rampollando da uno e medesimo principio la necessità e l' universalità;

l' intelletto conosce indirettamente i futuri per via di conoscenza riflessa, perchè sono singolari; nelle loro universali ragioni le cose future ponno essere conosciute e son conosciute dall' intelletto;

l' anima conosce sè e i suoi atti, come conosce le cose da sè distinte, cioè per via di similitudini, essendo ella in potenza nell' ordine degli intelligibili, il perchè non intende sè stessa, se non inquanto si rende intelligibile in atto mercè della specie o forma ideale;

l' anima conosce i suoi abiti non in se stessi, sì ne' loro atti, come non conosce le potenze se non pei loro abiti;

l' intelletto conosce il suo proprio atto che è lo intendere, dacchè lo intendere è atto che dall' intelletto si origina e in lui rimane;

l' intelletto conosce gli atti della volontà, perchè la volontà non che l' atto di essa sono nella intellettiva potenza, come in subbietto e a modo di essa, cioè intelligibilmente;

l' intelletto umano non conosce le separate sostanze, dacchè niente si conosce quaggiù se non per via di corporali fantasmi; e le immateriali sostanze angeliche non cadono sotto i sensi, nè sotto la fantasia;

Dio non è il primo obbietto, cui la mente umana intuisca nella vita presente, dacchè l'intelletto umano unito al corpo non può conoscere se non per via di specie cui astrae dai corpo-

rali fantasmi; e nessuna forma ideale può rappresentare la infinita essenza;

l'anima, snodata che sia dal corpo, può intendere e intende, dacchè lo intendere è proprietà emanante dalla essenza dell'anima;

l'anima separata intende per volgimento allo intelligibile, come nello stato di unione al corpo intende per volgimento ai corporali fantasmi, dacchè il nuovo modo di operare siegue al nuovo modo di essere;

l'anima separata conosce le altre anime e le altre separate sostanze, cioè gli angioli, ma imperfettamente, perchè l'anima umana non rispecchia se non in modo scarso e incompiuto l'essere angelico;

l'anima sciolta dal corpo conosce tutte le naturali cose in comune e in confuso, dacchè ella non attinge la eccellenza degli angioli, nel cui intelletto Dio infuse la notizia delle diverse cose in creandole;

gli abiti della scienza rimangono nell'anima separata, sì perchè rimane il subbietto di essi e sì perchè nell'anima separata non cade errore, nè oblivione, nè inganno, per le quali cose si distrugge la scienza;

gli atti rimangono nell'anima, quanto alla specie, non quanto al modo di essere, non conoscendo più come allora che ella era congiunta al corpo;

la distanza locale non impedisce all'anima separata il conoscere, dacchè ella conosce mercè

di un lume divino che si stende ugualmente a quel che è vicino e a quel che è lontano;

le anime dei beati non ignorano i fatti nostri, ma per una chiarità, onde Dio le illustra, ne hanno contezza, essendo in cielo agguagliate agli angioli; e s' inframmettono delle cose nostre, quando e quanto è loro consentito dal provvedere superno;

i mezzi del conoscere le cose che si fanno quaggiù o sono le anime che via via arrivano al consorzio dei beati o il ministero dei santi angioli o una peculiare divina rivelazione.

Furono, è vero, per la morte sequestrate dalla convivenza nostra, ma sono in comunione di carità coi viventi in terra; e se Dio le sequestra, non le aliena, nè rende straniere ai loro cari rimasti a pellegrinare e a tenzonare nel secolo. Avvi la comunione dei santi che incomincia in via tra le ombre della fede e che in patria e nelle chiarezze della gloria ha l'eterno suo compimento.

FINE DEL TRATTATO
DELL' OPERA DE' SEI GIORNI